




KÖPRÜLÜ KÜT.
479

كتاب الشفى ٤٧٩

١٠٢٩

قوله الصحيح جواز تجزي الاجتهاد اي يحصل للانسان رتبة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض
فالتمكن في نوع الاجتهاد اجتهد فيه وما لم يتمكن فيه قلد مجتهدا ودليل سئل الامام مالك رحمه الله عن [illegible]
فقال في ست وثلثين لا ادري وحاصل الكلام التعلق البعض بالبعض ومنهم من منع [illegible]
في اصول الفقه [illegible]

[illegible]

تلويح

[illegible]

من اصول الاصول [illegible]
[illegible] المطلق اذا [illegible]
في اول [illegible] الرابع

في الفوائد الظهيرية ذكر الامام الصفار [illegible]
حرسان واحدهما عام والآخر خاص [illegible]
كان الخاص [illegible] ما كان العام ناسخا عند ابن ابان [illegible]
وان علم ان العام [illegible] كان الخاص مخصصا واذا لم [illegible]
قال [illegible] البلخي [illegible] العام آخر الخاص من الاحتياط [illegible]
[illegible] وفي [illegible] العام المنقول [illegible] الخاص [illegible]
وما رواه [illegible] عام [illegible]
وما ذكره [illegible]
[illegible] الركوع

ذكر في فصل [illegible] الصيد
من كتاب [illegible] شرح الهداية
ان التنصيص [illegible] اذا [illegible] التاريخ
[illegible]
[illegible]

هل [illegible] في كلام [illegible]
ام [illegible] في كلام الشارع [illegible]
[illegible]
[illegible]

حق فرض الكفاية [illegible] يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله شرح عن الغزالي رحمه الله فرض الكفاية بانه كل امر ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر الى فاعله
وحدد الحمد لله [illegible] لان فرض الكفاية يكون في الحرف والصناعات ليست دينية وزاد فيه بالذات لئلا [illegible] فرض الكفاية اذ فاعله [illegible]
فان استفاد ذلك [illegible] بالذات لكن هو مقصود بالعرض اذ لابد للفعل من فاعل واما انفق [illegible] فرض العين [illegible] نقصد حصوله من [illegible] فرض الكفاية والعين [illegible]
غير نظر الى فاعله فصل اخرج فرض العين حق [illegible] الشافعي وامام الحرمين وابنه افضل من العين [illegible] قال النووي في زيادة الروضة قال الامام الذي اراه ان
القيام بفرض الكفاية افضل من فرض العين لان فاعله ساع في صيانة الامة كلها عن الماثم [illegible] في رجحان من حل محل المسلمين اجمعين في القيام بمهمات الدين انتهى [illegible] الذي اراه
[illegible] ولعل [illegible] الصلاة في فوائد الرحلة عن الشيخ [illegible] والاستاذ ابي اسحاق [illegible] الشيخ ابي علي السنجي في اول شرح التلخيص [illegible]

بالاتفاق وليس هذا اسيغنا على العلماء بل تحذير عن تسامحهم في هذا الباب وتغافلهم عن مصالح الطلاب والله الموفق للصواب [illegible]
اشكال من وجوه الاول ان ملك الموت رسول الحق لقبض جميع ارواح الانس والجان ولمس كتاب الله تعالى عند الحضرة الا اذا كان في
[illegible] وقد قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته لاسيما لاعظم الامور فكيف لم يحفظ عن الانام حتى اعانه
من وصم اللطمة وصدمة اللطمة الثاني انه قام في جميع العالم حتى الانبياء والملائكة والجبابرة حتى اعظم المهابة [illegible]
المهابة كيف علم واحد من بني آدم الثالث انه يلزم ان يكون ملك الموت اضعف من موسى كيف وقوة ملك من عوالم الملائكة
[illegible] من قوة الف من بني آدم حتى ان ملكا يحمل قوم لوط واحدا بعد واحد فكيف يعجز اقوى الملائكة واميرهم من واحد من بني آدم
الرابع ان ملك الموت لا يعرف من بني آدم عند قبض الروح ليسهل معاملته بل يبذر من البصيرة عليه بدهشة مغلقة
موسى التي هاف منه كيف صال عليه ملك عند وفاته الخامس ان موسى زعم انه ملك الموت بعد عصيانه وفي جناح
عظيم واحق اهانة رسل الرسل موجب للكفر فكيف فقاء العين وتوظيم الملائكة فرض على جميع الرسل وان لم يعلم
فقد ظلم ظلما كبيرا اذ لم يسمع من الاقوال اجب ربك وذلك موجب للقتال السادس ان القصاص كان
مشروعا في شريعته والانبياء معصومون من الظلم وان ظلم موجب القصاص السابع ان مثل هذا الحال في الامر [illegible]
مستقبح فكيف من كليم الله الكريم والنبي العظيم ولابد فيهما ما قال محي السنة ان ذكر الى عينه التي ركبت في الصورة
البشرية التي جاء فيها دون الصورة الملكية التي جبل عليها لان ملكا ايضا صورة ملك الموت كان في صورة دحية
الكلبي صورة جبرائيل والله تعالى يقول نزل به الروح الامين قل نزله روح القدس الثامن ان قوله ارسلتني
الى عبد لا يريد الموت يدل على ان موسى لم يكره الموت وقد قال من كره الله كره لقاءه التاسع ان قوله ثم
قال ثم الموت قال الآن من قريب يدل على ان موسى حين كره الموت انما كره لانه لم يعلم انه يموت فاذا علم رضي وهذا
مشنع جدا العاشر انه ابي اجر من رسالة [illegible] وهم لا يغطون واي تفريط اكبر من ان يسكت حتى يفقاه آدمي

البحث الثالث في علم الكلام افادة النظر الصحيح للعلم بطريق جري العادة عند الاشاعرة وبطريق
الايجاب عند الفلاسفة وبطريق التوليد عند المعتزلة والبحث مشهور وبينهما مذهب رابع وهو ان الحاصل واجب غير مولد وقد جزم العلماء في تضعيف
قولها لمنافاتها ان الاول في تصحيح ذلك للاشكال الوارد عليه اكثر اهل السنة الامام الاول المستدل الرازي على ما اختاره اما على الوجوب فان
يجعل الكلام الاول لازمه بالنزوع للمعدوم وكذا سائر لا يفيد فالاشكال اما على التوليد فان العلم لا يمكن فلون معدوما لله تعالى
ممتنع وقوعه بغير قدرته واعترض عليه في المواقف بانه لا يمكن فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
غير مقدور عليه وعلى تعالى الله الوجوب بالاختيار لا ينافيه لجواز ان الامر بان لا يتعلق القدرة والاختيار ويكون هذا هو
الاول يعقبه واحب بان وجوب الاثر كالعلم مثلا ممتنع امتناع انفكاكه عن اثره كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار عادة الفعل
لا تخلف ولا ملزوم لا بان تخلف لملزوم ولا الخلف وجواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بغيره وذكر كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة
بكونها بقدرة العبد ولعلك ان تقول ذلك وان لم يعارض الاختيار لكنه ينافي اسناد جميع الحوادث الى الله تعالى وتاثير القدرة القديمة
فيها ابتداء اي بلا واسطة كما هو مذهب الاشعري وهو المذكور والمنصور كتب الائمة فلا يصح القول بوجوبه عقيب اللازم بعد وجود الملزوم
الا بالعادة ولم اعترض الشريف الجرجاني على التفتازاني واقول يجوز بوسط اللزوم في نفس البعض الى بعض الافعال وهو المعنى اللازم
اذا اعتبر في العادة سمي كسبا في الخلوق وتاثيرا لاي في ولا نعلم من مسلك الشيخ الاشعري وتحصيله ان توسطه في الوسائط
والمعنى الموسط في الفاعلية المعام [illegible] اللزومات لا كلها فانه عادية على اصول اهل السنة لا عقلية ولا توليدية
والعاديات غايتها الدوام فانهم العادة بانها فعل المختار على سبيل الدوام والتكرار والشرطية الدائم لا ينتج تأثيرها [illegible]
ولا انتاجه عقلا عندهم فالعلم في المسائل التي يتوقف ثبوت الشيء عليها لا شرطية [illegible] الدور والاعتكى
لعدم انتاجه عقلا علم بها وانتاج في اهل الحق كلها على خلافه فاولها ولعله الموفق التحقيق ان الشرط [illegible]
الشيء بعادته للاسباب والدفعات ان ما في العاديات المحضة ولزومات الوجود كما في [illegible]
للعقل المنافي والري بالشرب والشبع بالاكل والنور بطلوع الشمس والموت بحز الرقبة
كما ذكر الغزالي فيها وتبع العلامة حتى قال القول بان تحواص [illegible] العقلي علاماته [illegible]
ملازمة عقلية [illegible] الا كل الكرة المحوات [illegible] الولي وسلام [illegible]
[illegible]

هذا السفر من مواحه سبعة عشر بيتا صنفه علامة الزمان ابو الفضل
الحسين الهمداني الملقب ببديع الزمان رحمه الله بغفرانه

الحر ما يلقاه من حال التي تصدع الخطب الجليل وعني
يا صاحبي بأني احاول امرا دونه القلب يتقطع
لعمر أبيكما بلغت فيها الكرم يمجع
فعاشني اذا قلت ولا قلت التي تسمع
احاول فيها ما شاء فامنع
الحر فيها عنه الدهر تدمع
الكل سوى والمكارم تمنع
الكل فخرا تفرح

ولد الولد الكريم اعاده الله النور العلم
محمد يوم الاحد رابع شوال
من شهور سنة خمس وعشر ومائة

ثم فتحت بالله في سنة اثنتين وسبعين
والسعادة والطالع الكريم

ولد الولد الاعز ... صدوق ... ساعه
صبيحة يوم الاربعاء ...

ولدت فاطمة بنت صدوق ...

۱۴۱۶ ... در جهان ...
... درجه الله ...

قال صلى الله عليه وسلم حُبّب إليّ من دنياكم ثلاث الطيب والنساء
وجُعلت قرة عيني في الصلاة وفي شعر ... ومن جعلها كان امنا

كلام مبتدأ قصد به الإعراض عن ذكر الدنيا وما كثر فيها
وليس عطفا على الطيب والنساء لانهما ... الى النبي لانها
ليست من الدنيا ... مطوي ... علاء
... ان ذكر شيء من الدنيا وذكر ... من الدين

خلافا للمعتزلة منصوب على المصدر او الحال
اي اخالف ذلك خلافا او مخالفا لهم ...

نوع حصة لا تثبت الا بالنية
في كتب الحج ...

كتاب التلويح

انشدني الشيخ عبد الرحيم العباسي لغيره
يوم الخميس سابع عشر محرم الحرام ٩٣٩

تقول عاذلتي بكرة فلت لها
تقول انت بالمحبوب الا تكونا

التهمة استحقاق حقوق تلزم بالعقد
وقيل هي غير العقد لان العقد والعهد
والعهدة التبع التعاقد في عهد العباد
المقدم منها الماتريدي وفي الفقه
استحقاق الاداء كشف

ايدركني ضيم وانت ذخيرتي
واظلم في الدنيا وانت نصيري
وعار على حامي الحمى وهو قادر
اذا ضل في البيدا عقال بعير
وحب لوجهك القضا اذا انت
تبع ضلال نور التضليل بريقين

قال سبوه المصادر التي على فعول
الولوع والوضوء والطهور والقبول
ويمعنا من الوجود بفعول وذرتها الناس رددوا

الحكم هو الاثر الثابت بالشيء

الميت بهنا الي نسم اوانيه وبعلم انقالي خير اوانيه

الرياس ليس شيء بالمغرب والبلاد الاندلس
وهي كثير بالشام والبلاد الشمالي

لا يكون الرجل الرفيع دقه
ولا يهون فيها الوضيع
تكابر الرجل الصغير صغير
وصغائر الرجل الكبير كبائر

قال الطيبي وقالوا زال العالم زال العالم
وفي الناس من لشيء بواحد علا

صح
١٠٢٦

قال النبي صلى الله عليه وسلم لو صل انت ومالك لابيك ولهذا الحديث قصة عجيبة وهي
ان شيخا اتى النبي عليه السلام ما بين له فقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق علي
من ماله فنزل جبرئيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشا في ابنه ابياتا ما قرع
سمع مثلها فاستنشدها فانشدها الشيخ وقال

غذوتك مولودا ومنتك يافعا ... تعل بما احني عليك وتنهل
اذا ليلة ضافتك بالسقم لم ابت ... لسقمك الا باكيا اتململ
كاني انا المطروق دونك بالذي ... طرقت به دوني وعيني تهمل
فلما بلغت السن والغاية التي ... اليها مدى ما كنت فيك اؤمل
جعلت جزائي غلظة وفظاظة ... كانك انت المنعم المتفضل
فليتك اذ لم ترع حق ابوتي ... فعلت كما الجار المجاور يفعل
تراه معدا للخلاف كانه ... برد على اهل الصواب موكل

فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك
لابيك كذا في الفوائد الظهيرية من الهمام في شرح الهداية



كتاب التلويح



كرم لطف بديع طاب اشعة نقي موافق شرحن
دليوسي الى ... خرو حاشيه سي حاجي خليفه

لمولانا شمس الدين الفناري رحمه الله

المحسن والقبح شرعيان كلاهما ... لا الاشعري ايجابا وتبيانا
والكل قد قال بالعقل عند معتزل ... والشرع يبينه في البعض احيانا
والكل الحاكم حق عندنا حقا ... للعقل ادركهما في البعض احيانا
هذا مذاهبهم وتلك حق مقايسنا ... فافهم وقد عجز واعن مين مقرانا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الاعلى الاجل الاتم الاوفى وعلى سيدنا محمد المصطفى المسلم الاكمل الاصفى وعلى صحبه اولي المروة والصفا ما قرن المروة بالصفا وبعد فهذه عجالة سانحة كتبناها تذكرة لبعض الاخوان وفقنا الله لما يحبه ويرضاه فانه الموفق لمن يشاء توفيقا والحقيق بان يحقق رجاء الراغبين البحث الاول في علم التفسير قوله تعالى الحمد لله رب العالمين المختار عندنا ان الحمد لله عبارة عن نعته بنعوت الجلال وصفات الجمال وسمات الكمال الجامع لهما سواء كان بالحال او المقال ولا يشترط مقابلة النعمة فضلا عن وصولها كما في التفسير الكبير ولوامع الاسرار ولا يختص بالاختياري ولا باللسان كما يختص المدح واما الشكر فمورده مجموع الموارد الثلثة فالحمد يعم كلا منهما مطلقا وهو الوفاء والثناء وهو الاتيان بما يشعر بالتعظيم لا الذكر بالخير كما زعم الطيبي لقوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاصل الحقيقة ولانه قد اعتبر فيه انه القدر المشترك بين الثلثة وتعريفه للاشتراك غير اللساني فلا تتعدد بكثرة المهلكة اما ان الحمد لا يختص باللسان فلقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده والاصل الحقيقة واما انه لا يختص بالاختياري فلقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقول النبي والصبح يحمد في المواطن كلها الاعلى ذلك فانه جمع ويدل على ان العموم والخصوص بين الحمد والشكر مطلق لا من وجه كما ظنه البيضاوي وتبعه التفتازاني ما على خواه الشكر كلامي الثلثة اعني الكل الا انه اولى لا المجموع ومورد الحمد اللسان فقط وقيل كونه راس الشكر حيث قال عليه السلام الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده كونه سمعه كما في الكشاف اذ الواقع انه جزء لا جزئيات ثم اشار الشكر الى اشاعة كما ان ضد الكفران بين عن سترها لا انها بالنطق المبني عنهما وضعا فان احوال الجنان خفي وفي العمل احتمال ثم تمام الحديث لانه يدل على ان كل من لم يحمد لم يشكر والعكس نقيض الى كل من يحمد يشكر فحمد قول الراغب الاصفهاني وهو حجة على الكل ان كل شاكر حامد ولا عكس وقولنا النسفي ان الحمد لله عبارة عن الثناء بافعاله فهي جميلة والشكر على نعمائه فهي جزيلة والرضا بافضيته فهي جميلة والمدح بصفاته فهي جليلة اي عبارة عن معنى يجمعها ادلة يعم المشترك ...



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة التقوى راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لسواطع الحجج عنوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنشتم في احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلام اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط وكفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها ومعونة في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلك منهاجا بديعا في كشف استار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولوا الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت بخارى بما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر اقبلت تهوي اليه والكباد مائبة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه متعصبين في كشف استاره بالمواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطايف بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وفرائد في خيام الاستتار مقصورة ترى صوالها مما يستشرفه الاعناق ودون الوصول اليها اعينا سليمة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل

مطايب

مطايب الفكر في ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازعا علالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واطلعت من وجوه خرائده على قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اثر المصنف فيه بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تتفتح لورودها اصداف الآذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات تنشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات تطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيجد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا ستكشف القناع من حقائقه الا الاماثل من علماء الفريقين ولا يتسامل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولي الاعانة والتاييد والملئ بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النقلين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يتقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية من هذا الصارف فالظاهر انه حال منه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على النعمتين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجج من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على





تلب بشر واليه الاشارة بقوله تع واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد
على الكبرياء والالاء في دارى الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطفا على
حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال
اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تع تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون
الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف
اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تع وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط
الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء
صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين
الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه
الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد عازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل رسله مصليا
لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط
النبي عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تع فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام
تنويه بشأنه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق
من كل اوب لا تخرج من اصطبل واحد التسعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوى
ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عم وبالمصلي الى الصلوة على الال لانها انما
تقع ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قراين الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة
بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القراين الثلث الاخيرة لرعاية السجع
والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فيه اولا مع انه افعل
التفضيل بدليل الاولى والاوايل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو منصرف لا وصفية
له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعل صفة صرفته
تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جد ايهام
اذ الجد البخت وابو الاب قوله وتعني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة وتعدى باللام وتعديته بالباء
تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمحسن كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض
من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق وافتتحت الكتاب بلغت اخره والختام الطين
الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذي لا يطلع على محزوناته
ولا اختلاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم من مطالعته بعد التمام

بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان
لا كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اى حسن معجب يريد بعض
ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى
مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعايد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول
الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع
الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما
وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما ثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي
سببية ما ذكر بعد لما للتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف
شانه بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وتمام هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا
لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف
اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة
الى ان الله تع متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال
ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب
الحق تع وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار
قبل الذكر وان لم يبتدئ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر
بالبال او تكتب على قصد التبرك من غير ان تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر
المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وههنا استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة
بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى
الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تع كانهم اعجاز نخل منقعر
اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال تع كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف ثم الكلم
غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم
الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب
وانه ليس جمع ككتب وكثب في قوله والكلم ان كان جمعا حذان لا الظفي والصواب وان كان بالواو قوله من
حامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد
عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق
لما سيجئ من ان النكرة تعم بالوصف كامراة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع
محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار

وتعظيم المنعم قولا وعملا واعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان لكان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة
الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اى اظهره وبينه وحاصله الطرق المعهودة
الثابتة من النبي عم جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنان فاثبت لها مشارع يرد بها
المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطاف الرحمن
ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها
المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب
وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا
واحدا ثم ينزل مطرا ينمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة ولا
والارتفاع نما ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصفه الحامد
بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان الحامد لما كانت
من الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو
الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح
به الامام الرازى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تحميده من اعتقاد اتصافه
بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة
خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة
دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمر عليها اذ العمل وسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه
وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المص الى ان شجرة الحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي
المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة
المبتني على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص
ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى
وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة
الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتني
هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب
وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة
ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا
وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة
الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على

معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة البارى وصفاته
وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على بمنزلة البدل من الجملة السابقة
شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يامن غوايل عدو الدين وعذاب النار
فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة
هي اركان قصر الاحكام فذكر ما في اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم
الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم
على مسالك المعتبرين اى القايسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى
الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل به على الطريق عبر
به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة
على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما يؤخر حيث يوجد
لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور
وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو
دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء
ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها قوله مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه
محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله
وفايدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم
باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس
متمناه قوله بكبح عنان ومنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى قوله
اودعها فيها اى اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا
اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة
هي بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ رفعته والعروس نعت يستوى
فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما تجمع المونث على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع حزازة لان المعاني التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة
منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون
في النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتايج افكارهم الطامحة على

النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل
او خطابه المفصول الذى يتبينه من تخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل
او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره او السنة ضربان
قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام
قوله ما رفع اى ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله
واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اى عظيم الامر
باهر البرهان اى غالب الحجة فايتها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة
والقصور الحيات العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة
الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف
الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب
اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية فى اثنا اشاراته الدقيقة والنظر تامل الشئ بالعين
والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول
نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه وتنظم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى
مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو من تعريض ما بان فى اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها ومتشابهات
يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرايطها
المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لا يلتفت اليه المشايخ **قوله**
موردا فيه اى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضماير التى تاتى بعد ذلك **قوله** الايجاز هو فى الكلام
ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم
ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته
جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره
عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز
كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الصحيح فباعتبار انه
يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن
دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اسرار السحر بلفظ الجمع وعرفة
الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعرق الكوز ملبنته التى يؤخذ عند اخذه وهى اقوى
من الذهب نحصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق
فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللايقة الفايقة حتى كانه

يتقرب

يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة
حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القران مع كونه معجزا فما معنى قوله
ابلغ من جميع ما عداه الثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن
للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر فى المفتاح ونهاية الايجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون
على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله
ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان
بمثله وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام
هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه
قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثانى
المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثانى
اذ لا بحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان فى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلثة ابواب فى الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وستعرف
بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة
بجهة الوحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهى كثرة مضبوطة
بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز فى نفسه عن ساير العلوم فحين تشوقت
نفس السامع الى التعريف يتميز العلم عنده قال المص هذا الذى اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن
السوال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هى ثم اخذ فى تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول
عن مركب اضافى فله بكلا اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود
فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم
والى ان الفقه ماخوذ فى التعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره فى اللقبى كما قال المص هو العلم
بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والا احتيج الى ايراد تفسيره ثانيا فى اللقبى وتارة
فى الاضافى كما فى اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى
اللقبى مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه
مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى
تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته

الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما بمعناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى عليه ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالى الجدران على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعا قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوق ما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل في العقلى بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلى قوله اعلم ان التعريف اما حقيقى الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة في نفس الامر ولا بد فيه من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما تقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية

تعريف حقيقى يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتاخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة وذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمى والحقيقى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط كلا التعريفين اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما حد الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكيفية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى فسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمى لانه تبيين ان اللفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف او عدم الاطراد فكونه مفسدا له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد او لا يصادق ان كل ما يحتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير

وان كان ما لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو
ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير
خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف
مطردا وفيه ابحاث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة
بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم حيث
لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفى
بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني
منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث
ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع
انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس
حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسيره المص وهو ترتب الحكم على دليله فصل والفقه نقل المصنف تعريفين مقبولا
ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس
ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية
اذ بها الاعمال ومنها الخطاب وانما البدن الة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه
اصلا ولا اصطلاح وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال من ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي
احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا القيد التقييد شهرة ان الفقه من العلوم
الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل
جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنى عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله
وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع
عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه
هذا على راى محمد رحمه وهو المناسب ههنا لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز
بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه
مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله ولكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم
ان كان الى الحرمة اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب
ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام
على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل اى ايقاع على ما
هو المعنى المصدري وترك اى عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر

كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو الصادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف
تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف
خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب
وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما اخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام
مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا
اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه
لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب
بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح
الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب
يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وجوابه ان المثاب
عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر
عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه
عند تهيئ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل
والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان
العام ليقابل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه
تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى
وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخول
ما يجب عليها الثالث ان ما حرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم
الرابع انه ليس المراد بمعرفة النفس ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة
عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره
كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات من الوجوب
ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها
بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم
وارد ههنا فيما لها وفيما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن
في التعريفات فصل وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمه الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من
ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من
الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم

اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير
الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل
كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل
مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا
وخرج ايضا علم الله وجبرئيل والرسول عم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن
ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول
على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لان علم الفقه ليس علما بالعلوم الشرعية
والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين
الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله لخرج التصورات وبقي التصديقات
فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة
التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقرير والمص جوز
ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم
فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا
يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان
بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من
من الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية لخرج الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على
الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر المعتبر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف
على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوها سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة
النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم
ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على
نفس الايمان والتصديق وهو غير خاف مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوها على الشرع كما هو المذهب
عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل او عملي
يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية لكون الاجماع حجة وهذا لا يصح على التقدير الثاني الا اذا كان الحكم المصطلح
شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم
المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه
متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو

ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع صح

قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان
مستندا الى قول المجتهد المستند اعلمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية
لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدمه وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر
ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عم
وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة
قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه
بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان
يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم
التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع شايع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه
المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين
الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب
الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راى بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول
عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى
في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى
تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل فيه خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته
وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم
الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عم واولي الامر والسيد وطاعتهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم
بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة
لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست
احكاما فزيد على التعريف قيد لخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير
فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء والتخيير اذ معنى التخيير
اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه
وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة
الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من
حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر

قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم
حادث لكونه متصفا بالحدوث بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد مالم تكن حلالا ولكونه معللا
بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي
التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية
الطهارة لها ومانعية النجاسة منها والمص اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة
عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد
مالم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا
له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع
وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم الحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير
فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم فزاد في التعريف قيدا يعمه وجعله
شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم
ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف
ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من
قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة
الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع
الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي
فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما
مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا
الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب
حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا
عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم
العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم
منه الخطاب بتعلق شئ بشئ بكون سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات
ان الحكم خطاب الله اه اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله
فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في
ان هذا التعريف للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا التعريف تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع
ليكون قيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع

لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله
لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله اه تعريفا للحكم الشرعي الشاد
امر الى اخذ الخطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا
التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب
الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء
حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على
المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان
المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات
فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تع وهذا انما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجهين
الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تع
الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة عضد الملة
والدين رحه ان الحكم نفس خطاب الله تع فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه
منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا
وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم
اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال
الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها
بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورد المص اولا بانه لا يصح
في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي
حكم اخر مترتب عليه ومبني وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم
بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا خفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف
الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان كون الاتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عم
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تع
واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب
ان كلا منها كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة
بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح

للماس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص
الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح
وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم فلا يكون ذكر العملية مكررا
لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه والقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على
المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير
داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لايقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل
بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن
ان يقال ان التقييد بالعملية بقيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل
مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير
ان الحكم مفسر بخطاب الله اي اضافته فح يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة
ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله لم تعريفا للحكم على ما زعم المص
لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسير فسر به **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة
شامل للعلم بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك
لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم
ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل
المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا لئلا معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج
علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق
ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكر ثمه او ذهل عن قيد العملية هيهنا **قوله** ولا يراد المصطلح بين الشافعية
ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المبتدئ وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون
قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة ليخرج العلم بوجوب
الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه
لو علم بتقرر غيره لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزوم
ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسألة او مسألتين
فقيها بل العالم بمائة مسألة غريبة استدلالية وحده ما لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات
الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها من تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من

الفقه

الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على
تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل
كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان
الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا
غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا
لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط
فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن
اربعين مسألة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل
يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام
لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسألة او مسألتين
من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به هيهنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي
بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل ايضا ثمه هيهنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل
واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه
هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من
هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة
كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية
والاتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل الاول
بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى
العلم بها التهيؤ لذلك رد المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف
ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد
حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرايط التي تمكن بها عن تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها
في معرفة الاحكام رد المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض
الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع
او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نم ان من شان الاحكام التي لم يرد بها نص ولا
اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص
ولم يقل النبي عم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة
يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا

وكذا فان المحققين على ان المراد به ملكة الحكمة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه
بين العلم والطبيعة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته ولا
والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر له نزول الوحي لحكم او حكمين فالعالم به مع
الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به
الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا
بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص
للعالم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية اى لا
يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف
العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول الفقها
القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير
دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور
نعم يشترط ان يعلم اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر معه
نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد
السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما
ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين
القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل
بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يزداد الى انقراض
زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع
على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة لعدم الاجماع في زمانهم وكانه انه العلم في زمن النبي
بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد الاجماع عليه ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث
انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عند معظم مسايل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه
بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده او قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه
ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول
الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عايشة رضه ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد
الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم
ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة
هذا التعريف لا يخلو من الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به

فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا
للقطع بان الاحكام الثابتة بالآحاد ظنية قوله وثانيا هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في
طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى
وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب
على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تع فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا اما
على تقرير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمل فيتنافيان قلنا انما
يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وعلم كونه ثابتا في نفس الامر والا لم يعلم كونه مظنونا للمجتهد
قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقرير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم
غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب
العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل
بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان
الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج
وهو ان الحكم المظنون للمجتهدين يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله تع والا لم يجب
العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تع فهو معلوم قطعا فكل ما يجب به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم
قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انه لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع لم لا
يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو
مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا لما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول
الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الله
الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة
وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم
او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا
فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال
باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال
فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة
مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة
لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار
الحكم وتغيير وصف من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل

الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول انه لامعنى للاصل المطلق
الامايبتنى عليه غيره سواء كان فرعا للشئ اخذا ولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان
السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن
مسببا عن شئ اخذ الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد
القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم
من الخصوص الى العموم لايمكن الا بتقريب في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع
ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لايكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لاندعي ان لعدم الفرعية دخلا
في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه
كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شئ اخذ حيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على
ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب
فانما يبتني على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شئ وعن الثاني ان السبب القريب
هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة
يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت
لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن
الثالث انا لانم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية
الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره وماتوهمه من اولوية الاسم والفعل في معنى الكلمة غلط
محض لايخفى على من يعرف مفهوم الكلمة وانواعها ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلانم لزوم الاشارة الى ذكره
والتنبيه عليه غاية مافي الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقريب التقريب بحسب الواقع حتى يكون
القياس هو الذي يغير الحكم ويثبته في صورة الفرع فلانم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو
لايقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ماذكر ان الاجماع
انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لايفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه
بخلاف القياس فان الاستدلال به لايمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب
بان الاجماع يثبت امرا زايدا على مايثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لايفيد زيادة بل ربما
يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني قوله وعلم اصول الفقه بعد ماتقرر ان اصول الفقه لقب
للعلم المخصوص لاحاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي
ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد
من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الوسائط ومنها

الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس
بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبتوسط ذلك
يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة
ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى
بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل ظفيته ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك
الحكم مايناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام
الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها
فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة
والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها
الاعلى طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان
طرقه وشرايطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها
ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات مايليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه
فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بلفظ الاجمال وزاد المص قيد
التحقيق احترازا عن علم الخلاف والقايل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل
بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب تحفظ وضعا
او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسايل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم انه له اختصاصا
بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية
ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث يفاد به الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة
ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة
فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم
به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتالف لامحالة من مقدمتين يشتمل احدهما على
الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط
والاوسط اما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس
ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج
واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور
الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هو الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل
المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة

ضبط اصول الفقه والاصول

للحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى
السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة
الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة
فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرح المص بما لا مزيد
عليه قوله وان يكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد يعني يشترط فيما سبق فيه اجتهاد ارا ليحترز عن مخالفة
الاجماع اما اذا لم يسبق اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا
يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث
عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسايل
الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله
يبحث اي يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا بحث
في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم فموضوع
هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء
الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة
امر يساويه كالتعجب للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة
كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا
او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع
اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى
اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى
ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة
والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم لا يجعلون من مسايل
الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لها قلت لان المقصود
بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي
لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا
كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في
هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض
التي للاحكام وذلك كالامكان والحدوث والقدم والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية
ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها

في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته
ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك قوله يذكر مباحث
الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل متقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق
التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن
حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب حدا او رسما وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى
تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيولف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة
الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد
وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك
راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط
فيكون من المسايل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة
ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه
الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية
اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى احوال الاحكام
كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق
تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم
هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل
الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم
القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك اخر الامر وليس
معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه
قوله واعلم ان هنا ثلثة مباحث في الموضوع اورد ما يخالف الجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف
على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح
بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض
التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر او لا فان
كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي
لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة
فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل
المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق

الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه
في ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسايل
الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسايل وفيه نظر لانه ان اريد
باختلاف المسايل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسايل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد
عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات المتكثرة متناسبة
والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها
في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذاتي
او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات
الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى
يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار
ثم انه فيما اورده من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسايله ليست اعراضا
ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا
التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع
حيث يقال موضوع العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره هذا مع
يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من
الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود
من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه
جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث
فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع
الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض
من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي وقد ذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول
جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم
الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسايله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه
الذاتية وللقايل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن
الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع
على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا
من اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد

الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض
للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم
على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون
مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة
والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان ع
عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان المبحوث عن العوارض يكون باعتبار
الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها
يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم
العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم
في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض
ذاتية متنوعة اي تختلف بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان في الاعراض او العلوم بالاعراض ٦
المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسايل وكما
يتحد المسايل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها
بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف
الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن
بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول
واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسايط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء
والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع والا لما وقع
البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي
السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسايل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم
علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها
ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها اي ترتيبها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام
من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه
عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد
العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكره من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا
للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق
انواعها واجناسها وحققوا ما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسايل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال

ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط
به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة
فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال
شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد
آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو صالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه
ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار
مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه
علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب
البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد
بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة
وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحق له لجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي
في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لكل منها الصفة اخرى فيلزم التسلسل
في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبداء لصفة اخرى وهو باطل بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته
فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب
او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته
والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية
ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي
الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف
اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي
وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته
والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون
لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض
يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا
بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي
آخر **قوله** فيضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال

وههنا الصفات كثيرة والمحل واحد فالقول بكون اختلافها بحسب اكتفيه ... تصار الصفات ... تحصل المطلوب من الاعراض المتنوعة

الادلة

الادلة والاحكام نفع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب
مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة
الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد
فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله الركن الاول في الكتاب** وهو في اللغة اسم للمكتوب
غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه والقران
في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو
في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القران المنزل على الرسول
المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القران تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف
للقران وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القران مصدر بمعنى
المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في
اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند
الكل فلا زال هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير وقال اي القران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا
ثم كل من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون من حيث انه
دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القران فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما
لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر واعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات
لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القران بدونهما في
زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القران لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك
زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين
اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء
اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تع فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف
تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القران لان ساير الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية
او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود والمعلوم عند الناس
حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة
كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول
المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها
ليست من القران الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا
الى ان الصحيح من المذهب انها في اوايل السور آية من القران انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت

الركن الاول في الكتاب

اصل صح

ليلا يلزم خ

عنه صح

البسملة

في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها اية تامة وجواز
تلاوتها للجنب والحايض انما هو على قصد التيمن او التبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر
دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القران في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك حيث خرج
كونها من القران من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اخترتم المتواتر دون ما
بقي اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية ماية وثلث عشرة اية من السور من السور كما ان قوله
فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة ايات من سورة الرحمن وعند ابي حنيفة اية واحدة من القران كررت للفصل والتبرك
وليست باية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوايل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ
يلحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا ومجنونا
فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه
ان بقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القران ولا يسمى قرانا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام
خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا وحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه
سياق كلام المص المراد بما نقل بمجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه
شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقران قلنا نعم على ان
يكون ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة
في البعض كما هو حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل
والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول
في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله**
فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب والقران وتمييزا له عن
ساير الكتب والكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان
جعل تعريفا لماهية الكتاب او القران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القران
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القران
دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القران لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف
المصحف على ماهية القران توقف على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع
الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقران فالمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القران
اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران اشارة الى
ان ماهية الكتاب هي ماهية القران فذكر احدهما يغني عن الآخر فان قيل نفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على
ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة

عبارة عن ٢

لا الحار

الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى
كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي معلوم معهود دون مفهوم قلنا نعم
الا ان مبنى كلام المص ومو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور ولا
تعريف الشيء بما يساويه لان القران بمعنى المجموع الشخصي معلوم معهود دون مفهوم قلنا نعم الا ان مبنى كلام
المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كل ما
اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه تشخيصيا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عم القران كلام الله
غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف
الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم
والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المولف من الاصوات والحروف القايمة بمحالها يسمى كلام الله والقران
على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون
الازلي جعل القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا
حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد ان يساوي المعرف **قوله** على ان الشخصي
لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك
لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته وللقايل ان يقول الشخص مركب
اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري
لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم فذلك في مجموع القران مركب اعتباري لا محالة في لا حاجة الى ساير المقدمات
والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص
فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها
فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك
الشخص فلا يضر ذلك عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه
بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل
بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القران عبارة عن هذا المولف المخصوص الذي لا يختلف
باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل ولو كان
عبارة عن ذلك المتشخص القايم بلسان جبرئيل لكان هذا امثاله لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها
فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المولف المخصوص سواء قراه
زيد او عمرو او غيرهما وان تحققت في العلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء
علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القران ليس اسما

لو سلم معرفة المجموع الشخصي بدون معرفة المفهوم الكلي ٢

فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة ٢

للشخص القايم بلسان جبرئيل خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا الحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي
لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان
ايقرا من اوله الى اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب فلا يقبل الحد وثانيهما ان يكون اصطلاحا في
تسمية مثل هذا المولف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا وحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا
بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى اخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان
يقال القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في
تفسير القران والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة
المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرء القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى اخر القصيدة
فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات
بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير شخصا حقيقيا **قوله** وقد
عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد سورة من جنسه في البلاغة
والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القران بل هو
بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى
قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** ونورد الخاتمة اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني
واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذكره والمراد بالاحوال المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة
الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف
والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى
وهذا يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقهما ان
يؤخرا عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق واحق فذكر
عقيبه **قوله** لما كان القران يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه
ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه
فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام
هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة للفظ واما
الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة
الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته
واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت
زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم

لا ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى
اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من داب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى حمل قولهم
اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان
كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعاني
بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي
بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز للنظم باعتبار افادته
المعنى لا لصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق
البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني
ما لا يحتمله كلام اخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا رفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة
بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** المراد من النظم هنا اللفظ
لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما
يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار
حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا
المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال
المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم
نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق
على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن الطلاق قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه
نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه
الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة
فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة
او اكثر غير ماولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد
والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان
كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا
عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول
فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله فاقرءوا ما تيسر على وجوب رعاية

المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل على الاول يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القران حقيقة في
النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص
نظرا الى ان المعتبر هو المعنى كما سبق دون اللفظ لدليل لاح له قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها
سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرا اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة
على القراءة بالفارسية للجنب والحايض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالتلاوة
الفارسية وحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة
قلنا بنى كلامه على راى المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود
اعني المعنى قوله ولكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف
كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه المسئلة مشكلة لا تتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة
وقد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع
اجمالا وفي لفظة ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله
فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى
المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على
التقسيم باعتبار الاستعمال في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول
مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ
بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماول لانه ان دل على معنى
واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة
فان ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والمص اسقط الماول عن درجة الاعتبار وادرج
الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز
وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى
مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر
والا فالنص فان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو
المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء
لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه
بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والمص في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق
الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه

تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام
الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا
منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات
كما في اقسام القسم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث
الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه
النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار
المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ
باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بهما ههنا
مادة اللفظ وهي حروف بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص
عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ
وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح
فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار
المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على
مراد المتكلم ومعاني الكلام بان يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع
اما ان يكون وضع لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو
المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فهو من
اقسام الخاص فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه
وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضع لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا
من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع
لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط
وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة
بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا احترز عن المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له
كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان
المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون

اللفظ

المشترك

العام

على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري
اولا فله كذا او المشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا في يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق
كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة
دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القايلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير
الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع
فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه
المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير
بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحد
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد
ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي
بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد ومن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها
عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف
للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح
المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط
والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور
والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد ولا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد
حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من
الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا
الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح
له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى الاستغراق لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله** والا
فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء
وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار
المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول بالعموم
باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه
مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل
العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا اونحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق

فجمع منكر ونحوها وفساد بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون
نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع جعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل
باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان
اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض
وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في
الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل
فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل
الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب
سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة
ولغة ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة
وتقييد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان
المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع
لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس
وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا
او مشكلا فازيل خفاؤها بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج من الاقسام وكذا اسم
الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة ينقض هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع
له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه
معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن
المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح
هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف
التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقايل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن
الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل
والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو
العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع
مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع
المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله**
وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم
الجنس

اولاكزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ
من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصلية وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه
مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق
حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون
الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض
قوله فهي ما وضع لما كان الخارج عن التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وهو في مقابلة
بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق
للسامع قيد ان التعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع
ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق
دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل
معينا لكل للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب يريد ان تباين الاقسام المذكورة
ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير
ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد
تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار
الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام
من وجه فسيجيء جوابه وهذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر قوله

فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص
الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العموم الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد
علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع
لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف
الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على
الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج
التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر
بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة
في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف

لتقسم الخاص الاعتباري وللتحقيق تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه
لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم
المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا
بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو وضرورة ان الحد ليس
بمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل
انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد
ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع
للمسمى المعلوم اي العين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم
ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب
المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعد
وعبارتهم في ذلك المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في
ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على
وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال وعلى نفي
الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض
الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله ففي قوله ثلثة قروء بيان التفريعات على
ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها
ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان
فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء
على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول
بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف
من عدة الحرة وقد جعلت قرئين وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق
حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع
في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكانه قوله والطلاق المشروع هو الذي
يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي
البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب

ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث
حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب عن سوال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر
الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل
بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكر القوم
ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل
ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره القوم لخص انه ان لم يكن اسما للمجموع
لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث
من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه
بالحيض كساير الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالافراد
وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر
بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه
لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه
فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من
الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع
ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تع فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع
العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان
الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر
المص على الثاني مشيرا في اثنائه تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تع ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله
والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق
الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله
والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتداء لبيان كيفية الطلاق
ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على ترتيب وتعدد لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها
بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تع ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله
الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين
ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام الا يقيما اي الزوجان حدود الله تع اي حقوق
الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة

في الافتراء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تع لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب
المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق العروبة ان فعل الزوج هو الذي
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كا
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي والا يلزم ترك العمل بهذا
البيان الذي هو في حكم المنطوق ~~فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه ان الطلاق لا الفسخ~~ وهو الذي عبر
عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء
كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد التركيب هو ترك
العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو
قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده
قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان
الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق
النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا
ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان
هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما
او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا
بموجب الفاء في قوله تع فان خفتم ان لا يقيما حدود الله تع الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان
طلقها الترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل يندرج فيهما
والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء على ~~تقدير الخوف لا نفس~~
الخلع لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا
به لان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور
هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني
بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة
الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع للخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال
حتى لو سلم ذلك لم يقع نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير
تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء
والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر
المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود

فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ صح

والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان
اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم فلا بد ان يكون قوله تع
فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق
عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما احل مما حرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون
بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد العقد الصحيح
اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة
استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها
غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على
ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها
بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا
على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على
الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في
التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وهو
وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى
الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب
ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك وقال فرض
المهر اي تقديره بالشارع وتحقيق ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ
فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا التحقيق
منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله ومما سلف العدم والقطع مع
الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى
ان لفظ حتى في قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات
ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق
وهو كونها من بنات بني ادم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة
الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم
ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث

ايضا

ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه
ان المراد بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث
العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث
لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل ولقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له جعل
الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى
وتقرير الثانية ان في قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير
دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب
الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تع
جزاء فان الجزاء المطلق في موضع العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تع
ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تع عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة
له كالعصير اذا تخمر وفي المسلمين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل
حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل على عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص
كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد
قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد
والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان
انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان
الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني
فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف
على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون
دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن
الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا وصرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان
المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة
اللغة والمراد بالجمع هنا ما يعم صيغ الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي
عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل
مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه لا يستقيم استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ

من البعض والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد مافوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله للفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال **قوله** لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقراين قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا آية اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين **قوله** في مقدار ما يتناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار اجاب على الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار اجاب على غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير يعني ان العام لا يخلو عنه الا قليلا لمعونة القراين كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا خلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا

ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ وكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان اكثر ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم ومن الشرع لان عامة خطاب الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبيد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكر على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت

ان المراد ان التخصيص اى القصر على البعض شايع كثير فى العمومات بالقراين المخصوصة فيورث شبهة البعضية
فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون للقول بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله
وان كان المخصص مو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه مخصص لا يستقيم الآن يريد بالمخصص الاول ما اراد
المفهم وح لا فايدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله** واذا ثبت مذا اى كون العام قطعيا عندنا
خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم
تأخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا للآخر ومتراخيا
والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص فى الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا
لا ناسخا فاذا حمل على المقارنة فعند الشافعى خص العام بالخاص لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض
وعندنا يثبت حكم التعارض فى القدر الذى يتناوله الخاص والعام جميعا لا فى القدر الذى تفرد العام بتناوله فان
حكمه ثابت بلا تعارض وسيجى حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تع والذين يتوفون منكم
وقوله واولات الاحمال على رأى على رضه فيثبت حكم التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها لا فى الحامل المطلقة
اذ لا يتناولها الاول ولا فى غير الحوامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانى فان قيل كل من الآيتين عام قلنا
المراد بالخاص مهنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه او عاما
متناولا لشئ آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا
كما فى اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام
ناسخ للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما يتناوله ان كان متراخيا عنه
كما فى الآيتين على رأى ابن مسعود فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه
عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تع والذين يتوفون
فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغى ايضا ان يتقيد بقدر ما يتناوله لانه
لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا نسخ فى حقها كما فى قوله تع والذين يتوفون فى حق غير
الحامل قلت مذا من مذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام
فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما يتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك
اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل
الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر
قصر العام
موصولا به على ما سيجى **قوله فصل** قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند
الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل فالاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا
واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا

فصفة كما فى الغنم السائمة الزكوة او غير ما هو فى القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص
سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل
بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم
على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنى الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف
بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر
الكلام ما هو متقدم بالاعتبار سواء قدم فى الذكر او اخر ولا نعنى انه لا بد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض
منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية
والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم
للبعض ونفيه عن البعض ومذا قول بمفهوم الصفة والشرط ومو خلاف المذهب قلت بل المراد مهنا ان يدل على
الحكم فى البعض ولا يدل فى البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت لثبت بدليل آخر ولو انعدم لانعدم بالبقاء
بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر ومو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب
الشافعى وعند ابى حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن ساير التقادير
حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له
على البعض كما هو مذهب الشافعى وجواب آخر ومو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق
بالشرط لم يبق ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ما سيجى فان قيل جعل المستقل مهنا مخصصا
من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق ان المتراخى نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ
فلا يتقيد بعدم التراخى ولهذا يقال ان النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله ومو المقيد بعدم التراخى والقول بان
التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى **قوله** واما الحس ففيه تسامح لان المدرك بالحس مو انه لم
كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما مو بالعقل لا غير وفى التمثيل بقوله تع واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان
التخصيص لا يجرى فى الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا فى رأس كل
حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا ان
يكبس فى التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقر
والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع لمعنى
لا يستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر
كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطى اعنى ما وضع لمعنى
واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مالك رقبة لا يدا

حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطى المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتأدى
الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه
درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد
فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث
باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زايدا على
التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة **قوله** فني غير
المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقال الحنابلة
حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين
البصري حقيقة ان كان بغير المستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال
القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة
لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله ومجاز
في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل
فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض
باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع
للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه ملا
بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء
يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون
معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان الزامبين
الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قايلون بانه مجاز فيه بهذا ولننبهك على فايدة جليلة
وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على
معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو
لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى هو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات
ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الا غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات
وبالجملة فكل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه
على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ

في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع
عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه
بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على معنى التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل
الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان
مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل
فاذا اخرج منه البعض حتى بقي مستعملا في الباقي وهو غير موضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض
الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو
لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب
وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كان صيغة العموم
موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع
للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل
على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا
اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المص وقد يجاب عنه بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما
يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة
البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه
فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان
اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين
المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي
عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر
والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل
عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك
انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد
بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد
موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضع
لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الايمة ان صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص
لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم

نظرا الى احتمال ان يكون اكثر ولو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا
لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذ الكلام سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام
مجازا كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام
على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق
لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو
حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو
من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض
لعدم مورث الشبهة لان ما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما
اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يبق حجة الى ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون
المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لا
لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج
بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفعل كالاستثناء
ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون
قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام
فالظاهر انها لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء
اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند
البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما
فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا سقط المخصص وبقي العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل
لكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا سقط المخصص
وبقي العام حجة فيما يتناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ط
ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لانه لا يفيد
بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا
مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا يمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض شايعا دليل فيه شبهة حتى لا يكفي
موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصص منها البعض شايعا
ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستغرقا في الكل بل فيما دونه مجازا
وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح
وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص

تعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين
اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان
لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على
سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن
ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول
قوله حتى تخصيصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب او المتواتر
من الحديث معلوما كان او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه
دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر الواحد على القياس وكذا خبر
الا كان ناسيا في العموم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه
القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق
الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون
مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص
المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع لكن لا اسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه
كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء
المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويتوفر حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فا
فالمخصص ان كان مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله سقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول
فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما
بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليل على ما
هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام كما هو
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه
دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطل والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله كما كان
معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه يشبه بالناسخ سقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة

العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصوص المعلوم
للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول
يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله كما يلزم نسخ النص
بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا
شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص
ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة
من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل
المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم ايضا
لانكم قايلون بصحة تعليل المخصوص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم المقدمة القايلة
بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في
النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قايم لجواز العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي فرد من افراد العام
توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين
والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** او هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص
فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان
عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة
لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص به
بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا ولا يسمع ظلاف
العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال
لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط
منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم
التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
البيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض
ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فيجاز تخصيصه بالقياس وان كان
مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** نظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد
اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت
الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين
ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد

ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد
منهما خمسماية فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد
بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع
يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول
احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبايع
في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا مكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد قلنا
الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر
لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** ومثله العبد الذي فيه
الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك
عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة
اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او
كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار
في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار
في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين كلا على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن لكل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية
شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل
الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن
في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون
الثلثة الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص
ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن
يرجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما الاولى فلان شبه
الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه الستثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير
محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فسادها فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين
فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه
نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله
شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا يدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده
موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك

نعلى ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع او الثمن
فان قيل جهالة المبيع الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر
اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قايم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان
العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في
حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لمعارض
صيانة حقه لا النص قايم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالعارض لا يظهر حكمه في غير موضع العارض فبقي
الايجاب متناولا له فيما وراء محل العارض كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن
مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم طرح فيورث
جهالة ثمن القن قوله ولم يعتبر معنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان
يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع
العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم
واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المفرح
باستثنائه فانه ليس بمبيع والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار
والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه
الاستثناء قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المص والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره
وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له لفظ كالرجال او لا
كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام
عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد
واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول
ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع
كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد
بدليل انه يثنى ويجمع ويفرد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر
قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل
ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم جمع صايم والا فعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد
من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو
دخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاء القوم الا زيدا
ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان بقي المجموع لا يتصور بدون بقي كل واحد

حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء بطريق رفع هذا الحجر
القوم الا زيدا وهذا كما يصح هذه عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل
على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم فلو دخله واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث
ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم
فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق
الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط
بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناهما من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح
الطلاق على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة
او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد
لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه
ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما
دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع
الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام فلما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين
والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط
التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي
فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة
والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام
قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة
الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث
بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان
الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين
كما للاخوات وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل
من قلبين الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وتمسك الذاهبون
الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما ستعرف
مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع
وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح اثنان وليس

ذلك بوجوب مراعات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الا
الاعداد ليست جموعا ولان لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جائني زيد وعمرو العالمان
ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب
الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار
انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين من يرث
بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق
الثلثين مع ان قرابة الاخت متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق
الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة
من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين
اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين الثلثان مع الابن لكن من اين يعلم ان
حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها فبطريق
الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين
قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم
لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا او روي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية
فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير
في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا
لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ
الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين
مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال
لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان
اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا
او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام
من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان
الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب

اوليس

اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع
في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع
ولا في نحن ونحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المص جوابا عن مثل
نعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع
للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق
هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا
حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع خارجا
للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة
لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير
بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما
في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق
العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في
منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى
واحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز
تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع والتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا
وان كان مفردا مثل الرجل او في معناه مثل النساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق
على ما تقرر وهو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع
في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا الاقل
ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق
على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال اغتسلت لكل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان
ثم قال اردت واحدا لا يصدق عرفا او عقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم
عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلث وعن الثاني بان المتعذر
حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة
وهو بمعنى العموم والاستغراق في المنفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص المستقل
قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر
العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن

العالم الا واحدا قوله والطايفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسرها ابن عباس لانه اسم لقطعة من
الشيء واحدا كان او اكثر وقيل انه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فروعي الاعتباران وفي الكشاف الطايفة
الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء والمقصود
ان المص انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام
استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستدلال والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان
المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد نحو الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة
منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن
مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه
الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس
الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والطبيعة والماهية وقد
يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو
الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة
ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوها
اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد
الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج
خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه
المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن
وهذا معارض بان الاستغراق اعم فايدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب
والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة وهو منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون الماهية
وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فايدة جديدة زايدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا
ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفايدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة
اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية
في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن
اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدمه في
الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المنافي عن الاستغراق
بنحو اكلت الخبز وشربت الماء ولا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دل القرينة على انه للمفرد دون

وصورة الاستدلال بالجمع المعرف باللام بصحة الاستثناء
وكل ما هو كذلك فهو عام

نفس الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى
العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون فاصلا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا
او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوما كذا او اكرمت هولاء الرجال الا
زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما
لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء منه وهو جميع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء
زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد وغير محصور دليل العموم وذلك
لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء
اخراجا ومنعا عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول
العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من الاستغراق
ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد الاستثناء مما هو من افراد مدلول اللفظ لا مما هو من
اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع
لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء
والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو هنا الرجل قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام
مجاز من الجمع للجنس وهذا ما ذكره ايمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس
للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس
يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم
كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده فالواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق
الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد
لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار
كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد
ويعم في النفي مثل لا احل لك النساء اي واحدة منهن ففي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس
الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل
صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد
بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب
حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس مجازا لان
يحمل للدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان

للجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا
معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن معنى الجمع تعني الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه
حيث صح الحمل على الواحد وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهد ثبت
وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا ابطال الكلام على تقدير عدم المعهود لانا
نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراد
من حيث انها حاضرة في الذهن ثم لا نم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع
مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام
فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم
الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى
الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الاحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد
او الاستغراق حقيقة ولا يساغ للخليف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت فالعين على ما في يدي من الدراهم
ولا شيء فيها لزمه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشر عنده وعلى الاسبوع والسنة
عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى
لا تدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف
باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك في موقع النفي لسلب الحكم من كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس
والجنس في النفي يعم وقد جاء من الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية
فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان
قيل صحة الاستثناء متوقف على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء
في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف في الجمع المنكر لا نشك في عمومه بمعنى انتظام
جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في المجموع كرجل
في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق
للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق
لكان للبعض ولا فايدة اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع
المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فايدته وهذا اقرب لان الجمعية
بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجمع فحمله على الاستغراق حمل

على

على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه
وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين
الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل
لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به
انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق
على كل مرتبة بطريق الحقيقة فلو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام
اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان
ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز
والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الماهية
فكانه اراد بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان
فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى المعين **قوله**
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه
بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون
الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي
فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحدة بصفة
الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة
كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح
توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان
قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى
وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة
وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على
واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب
الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض وانما قال الايجاب والسلب
دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما
الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد
الحق تعالى ونفي ما عداه توحيدا او للاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله
او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم

اى يقع ما صدق

للمعبود بالحق على ما هو صوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذى هو فرد
خاص من مفهوم الآله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كالآله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على
المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم
نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد تعدد الآلهة فى الوجود ولان القرينة
وهى نفى الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى آله غيره لا بيان
امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود من
الآلهة سوى الله لا على نفى مغايرة الله عن كل آله **قوله** والنكرة فى موضع الشرط تعم يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت
فعبدى حر وامرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا
فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فهو كذا يمين للحمل
بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا اشكال ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون
فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب
النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى
قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا اجالس
الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا اجالس الا رجلا يدخل دارى وحده
قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى
قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد
مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام
لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد
على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفى الثانى ان تعليق
الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم
بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف
لا اجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد يقال
فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهو النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها
فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس لا رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان
جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيتحقق ذلك النوع بجميع ما هو
مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوصف والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث

اعلم ان المطلق لا يعم فى الكلام المنظوم البتة لان الكلام اذا وقع فى كلام
يكون بينها وبين غيرها نسبة للحال فيثبت من تلك النسبة قيود فلا يبقى
المطلق مطلقا كرجل اذا وقع فى الكلام داخلا عليها لام التعريف
يدل على فرد معين واذا وقع منونا يدل على فرد منكر والتعريف
والتنكير قيد للحال الا ان
الفقهاء ارادوا بالمطلق
نكرة موصوفا بصفة على حدة كرقبة
مؤمنة او كافرة تبيين
الاتفاقى

بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يحنث
بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد
فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة
الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما والله لا جالسن رجلا عالما
ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة
الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا
وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى اعنى ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافى
اى ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا المجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه
وهذا كما قال فى قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من
وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على
اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة فى غير هذه المواضع اى النفى والشرط المثبت والوصف
بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل
اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه
المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت فى الانشاء فهى مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير
تعرض لامر زايد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت فى الاخبار
مثل رأيت رجلا فهى للاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار
اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة
ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة ولما كان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا فسر المحققون
بالشايع فى جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع فى عموم النكرة
فى الانشاء والخبر فالحق انه لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم
فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد العرف
الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح اى بقرة كانت وتحرير اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا
على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فلتكن كذلك
والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر
من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما
مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونه واوح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة

وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة
يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء
على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة
وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة
تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل
وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما
اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل للعهد وهو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون
النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة
الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثيرة في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا
موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق
بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد
بعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى هو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من
ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني ضعف الشباب
ومنه باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان
تقولوا انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
انزل اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم
اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار ورايت دارا كذا وكذا ومنه بيت
الحماسة قوله فكذا في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت
معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد
ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني هو الاول
كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسرها في الشرح بما ذكرناه دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن
عباس وابن مسعود وروى عن النبي عم انه خرج الى الاصحاب ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او للافراد وتعريف
العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعرفه كل احد وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان
الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر
كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تاكيد
قوله وان اقر بالف يعني لو اقر صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد

اتفاقا

بحث

اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف
ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين
الآخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب
لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لا يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار
لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا
في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر
بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا
في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد
بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين ولم يقع النص فيها انه يجب ان يكون اللازم عند
ابي حنيفة الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي ومن النكرة تعم
بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كساير النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق
في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها لواحد مبهم يصلح
لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ واكثرا وصفها الوصف المعنوي لا النعت
النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة
وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدا واحسن عملا خبره والاحسن ان عمومها بحسب
الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على
خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لظهور ان
ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوا جميعا معا او على
الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان
ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في
الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها
اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد
فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا
كانت لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته
وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل
بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت

فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا مهنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف
من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية
بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف لحكم الايمن ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما
الا يوم اقربكما فيه تحكم بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قايم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان
يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه
فانه صرح به وتعدد وصف بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة
اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع
فى قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى
المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به مهنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم
وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى
الضرورة بل يؤكدها قوله وهنا فرق اخر تفرد به المص حاصله ان ايا الواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق
واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين
عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل يتعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد
عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فيحصل الاولوية
ويثبت الواحد من غير عموم فظاهره انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد
فى المفعول وهذا الفرق مشكل ايضا اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل
اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض
بل ضرب الجميع معا او على الترتيب ثم ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او
يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية واما ثالثا
فلانا لا نم فى الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية
البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت
واحدا من عبيدى فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت العتق لكل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان
الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد
انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل
اى رجلين ضرباك او للجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراد المضاف الى المعرفة لان الكلام فى اى عبيدى ضربك
او ضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول

لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام
عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى اللفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد
تكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تع ومنهم من يستمعون
اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض
متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا
هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان الاستعمال من فى التبعيض هو الشائع
الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من
عبيدى فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تع ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله
وتستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى
وبين من شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال
ان العموم مهنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا ملكه من وضعف
كلامه وبينهما فرق اخر تفرد به المص تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين
ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل
المشكوك ففى من شاء من عبيدى ايكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل
واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان
المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان
من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل
واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن
لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر
وهو ان البعضية التى يدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان يكون
فى ضمن الكل او بدونه ولو سلم لانم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا فى التوفيق
بين قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب
لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض لا ينافى الكلية
قوله ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة فالاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تع
فاقرءوا ما تيسر من القران يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا
بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله
وقد مر وجههما اما وجه قول ابى يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما

فاذن لمن شئت منهم وقوله ع

وجه قول ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله ومما يحكى ان ليس المراد
انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق
بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم
على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لا احتمال الخصوص
في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل الحصن مثلا ذكر
من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم
افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح
كل الرجال حمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول
خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل
اي لكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان
الداخل اولا لا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال
من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل
الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع
ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا
وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر
حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون
مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل
الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء
يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه
يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق
بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير
مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه عليه ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين
فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فعلى تسعة
فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل

فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى
وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل
وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد
سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه جعل مستعارا للكل لقيام الدليل على
استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكر فخر الاسلام واعترض
عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى
استحقه الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد منهم واجيب بانهم ان دخلوا معا حمل الكلام على الحقيقة
وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط حمل على المجاز فرده صاحب الكشف والمحصل بان امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع
واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع
لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل
فلدفع هذا الاشكال اورد المص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل
على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما
ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا
بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان
جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا استعارة لبعض معنى كل من دخل اولا
فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على
حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة
من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد
هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من
جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف
الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم
لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق الواحد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مسئلة
تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره

العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم
لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة
معينة والمص مثل لذلك بمثل قول الصحابي صلى النبي عم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع
الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة
معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحوه ولكن ثم ردّ تمثيلهم لذلك بمثل
قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل للحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما
اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا
واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما
ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورة ان الفعل اعني قضائه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع
حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار فلنا في يكون نقلا للحديث بالمعنى لا حكاية الفعل
والتقدير خلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السوال او الحادثة
وقع بنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لاحتمل للجواب ويعني بغير
المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام
موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا
لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع
هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على
الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي جعل كلاما مبتداء حتى حنث بالتغدي في ذلك اليوم
ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء
للحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال
قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمل اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا
ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب
خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في
خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة
المجن وكقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه

شرح العضد … في سلمة بن صخر

او طعمه او ريحه ورد جوابا للسوال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب
عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فايدة ولما طابق الجواب
السوال لانه عام والسوال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت
الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فايدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص
الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فايدة وعن
الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا لزوم وجوب المطابقة
بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما

المطلق والمقيد

اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول
ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المومنة وغيرها وان كانت
شايعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم
او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق
رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي
اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى
حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة
والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه
وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فتقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة ونقل
عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة
اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة
بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وحق
ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا وان اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون
منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق
اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد
فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد
في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين
ومقيدا بالاسلام في الاخر والا حمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة
ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد

المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انا حملناه على مقيد وارد في مثل الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة مثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد مثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله** لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر المراة بهمة في كتاب الله فابهموا ما ابهم الله اى خلّوا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد اجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في مثل الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدّى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه اجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا **قوله** القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا هو ينافي ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورد في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا تجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله**

فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف

صيغة افعل على قصد الامر والتهديد والوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القايلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز ومن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القراين ولا يحمل على احدهما الا خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وها واختلف القايلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القايم على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ولا صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فاذا لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سبب الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاء اي ان كان الواضع هو الله تع واما القصد الى الابهام او الغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهي مغلطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه

بالمسند



بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالحق ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة يستعمل فيهما والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد وهذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيه كل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فتقدم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز او لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس بمحل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار للموضوع الثالث والعلاقة قلنا سيجي ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع الارض والسماء فانه لا قايل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو للحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القران وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد خلع زيدا والامير قد خلع عليه فاقدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا الامر ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير

المراد في

ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء
عليه **قوله** ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف
ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا هو الجواب الصحيح لو لم يتعرض
فيه لا يجاب اتحاد معنى الصلوة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان
يراد به في الكل معنا ما الحقيقي او المجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد به
بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال
حكم التكوين والتسخير او مطلق الطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من
الناس بمعنى اخر خصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف
الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس
ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد
لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم
فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل
هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا الحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس
باعتبار ان ليس في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا اجباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل
والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها من الجمادات بايجاد القدرة
الالهية كما روي من الحصى والجذوع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان حكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان
يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية
والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكي الكلام الا ان يراد بالحكم النص المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب
للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها
لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني
من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على
القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين
الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون
اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه
اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا نعم
الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان افرد بحكم قلت

التقسيم الثاني الحقيقة والمجاز

قلنا م

الاستعمال لا للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا
لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها
فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل
لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف
اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح
احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من
العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على
العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة
ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق
في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة
بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون
مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ
الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة
اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله شايع في عبارات
العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص
فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة
في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له
في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له
في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف
من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل في الموضوع
له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له
وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها

بل انما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من
افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في

ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان
قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء
ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له
ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعمل في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان
قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى
ما هو بصددها بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ
باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم
اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى
لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال
في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته
عليه وارادته منه لا مجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا اعتبار
نعم الاسلام لا اعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول الخ اي
التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز منتقض بان كلا من المنقول
والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة
مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات والمنقول ما
غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان
وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد
المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول وفي المعنى الاول حقيقة
في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا
وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام
كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلا من ضرب الاربعة في الاربعة الا
ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغيره وذلك لان اللغة
اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع
خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى اعني المقيد ان كان باعتبار
انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان
كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة

في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من
افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بل
باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا
مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول
على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم
لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة الاطلاق على
افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى
الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي الملابس له بنوع علاقة
لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضع له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد
الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف لذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول
لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق
ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني
بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق اي اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه
على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى
الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع لفظ الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها
فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا
معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله
ثم لكل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة
اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر
المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في
الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في
الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من
ان هذه الاقسام متباينة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف
بحسب الاستعمال بان يستعملوا قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في
اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه
معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق
والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان

طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي
كما في قوله تع والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات
عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال
منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في
محل اخر باستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل
صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الاول لانه ذكر في قوله تع ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز
من الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه
النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان قيل
قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا
والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز
مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذكر بان الحقيقة
والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما معا
بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير
ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة
الموضوع له لان ارادته ح لا يكون للانتقال منه الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه
مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال
في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا
لارادة غير ما وضع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة الخ والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز يقول على النوعين بالاشتراك
وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المص الى انهما من صفات الكلام كما هو
اصطلاح الاكثرين دون الاسناد وبهذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف
الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند
فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى
غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع
من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا
كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة

ما يطابق

ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل لخرج
ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع
وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند
المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع
ولا الاعتقاد ومثل قول القايل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن
بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم في الظاهر
فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل
عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي
لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة وخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة
لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا احتياج الى قيد التاول ويكون قوله لملابسة احترازا
عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **قوله فصل**

العلاقات

قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمعتبر فيها الاستقراء ويرتقي
ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة
واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او
الخيال او غير ذلك والمص في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية
والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول
ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا
في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا
فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة
او منضما الى الخارج وح ان كان احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية
اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية
او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلنا ذا ابا بين النفي
والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو
السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا الملتفت
الى المعنى يسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له اسم
يسمى مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال
انه معناه فلهذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يشمل المجاز

مع انه مقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى
الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يئول حصوله له في الزمان
اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا
والتقرير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اى زمان
ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا
وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر
بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي قلته ابن بيتما فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير
ويتيما عند التخليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح
بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى
في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يئول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ
نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى
في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم
وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في تلك الحالة كما هو مقتضى
وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق
ليكون مجازا باعتبار ما يئول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا
قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث
حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك
الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يئول فمعنى حصول المعنى الحقيقي
للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا
في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير
للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم
نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
او هو الذي تحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما
المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان
يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه
الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول
ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون الاطلاق

اللفظ

اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض
الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يئول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت
في الحال فانه مجاز باعتبار ما يئول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان تهديد معنى لازما
لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى
المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من
تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى
الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة اسم احد
المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة
بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير
على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه او يكون كل
واحد منهما خارجا عن الآخر او لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يناف كون احدهما جزءا
للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون
صفة اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى
استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين
جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا
امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة
على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر
من ان يحصى قلت كانه قصد تباين الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر
او وصفا الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع
في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع
جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام
اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه
الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت
شجاعا وفيه ما فيه وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر
انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر
انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به
على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات الشجاع

في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص قوله وادا عرفت بريد ان بعض انواع العلاقة بين
الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة
ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما
اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع
دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول المقصود اصل من جهة
كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة
لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس
بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب واما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في
بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه
مجازا كما سيجي والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان
فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم
الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وهذا تسليم لما منع
في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن
الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس
معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون
اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب
فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس
فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت
يداه او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق
العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على
الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون
الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا
ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم
المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية
والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية

على

على الانتقال من الملزوم الى اللازم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة
والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم
يقسمون الخاصة الى لازمة والى غير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه
عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا والملزوم تابعا بمعنى كونه محتاجا ويلزم منه جريان
الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم
ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد
بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا
كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص الى ذلك بانا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى
الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او
غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت
العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر
وذلك لما سيجي من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود
العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التعبير بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية
اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر ومعنى
كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة
وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان
الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة
فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ
لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها
لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل
للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان
التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما
في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب
في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخصوص الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد
الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلوهما عما هو معنى الملك ممنوع لانه لا دلالة فيهما على الملك وليس
المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان لا يكون معنى الازدواج

لا يجب

قال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال التلبس لا حال النطق خلافا للقرافي ودال شارح ابن الهمام ان
الجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة على ان لا طلاق اسم الفاعل وغيره باعتبار الحال حقيقة وهذا متفق عليه كما نقله ابن الهمام ان المراد
بالحال حال التلبس بالفعل لا حال النطق بالتلفظ بالمشتق خلافا للقرافي ...
نقول فان قال ... الخلاف اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد زان او سارق فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ...
... والاستقبال ... فانه تعالى اشار الى ... الاصل ...

والتلفيف معتبر في هذا العقد وهذا الابتناء اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما
التلفيف والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك
قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي
بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة
في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك
المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من
اباح طعاما لغيره فهو انما يملكه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة
مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب الاضافة الى الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض
يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه
فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكرنا هو المختص من الاتصال بين
حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين
السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر
بغير واسطة **قوله** فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة
للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت
هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين
ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى
ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل وهو من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق
منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما
قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند
قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى
المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه
على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم
جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب
ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض
ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر
في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب
مثلا

مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك
المتعة **قوله** لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود
والحدوث ونحو ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق
والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى
اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله
والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا تحل
لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي
وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها ومنه عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة
من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان
معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات
تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد
كما في قولهم بنى الامير المدينة فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر
من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات
الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل
التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات
القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة
الملك والتخليص من الرق ولا يصح اسناده حقيقة الى المالك وما ذكر من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد
من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات
وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى
غيرها انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرا عليها نقل شرعي **قوله**
يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تعرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من
لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة
لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك
فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما

يعني لا ندعي ان الطلاق معناه المجازي الاعتاق ... بل ... معناه المجازي الذي هو ازالة الملك ... لهذا المعنى المجازي ...

للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك قوله فالجواب يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب
في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع
للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك ايضا نوع تعلق بتوضيح الولاء
وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لنا بل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق
اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة
الانسان والذوق على الادراك باللمس وطعمه قوله فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون
كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوى الطرفين ولقايل ان
يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو
ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى او دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان
العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه
مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل
المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لذكر الثمن او على تأجيل
الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف
الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا
قوله اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان
الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت
ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة
لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالملك عن ملك الرقبة
واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق
اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على
الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما اشتركا في اثبات الملك وهو في البيع اقوى
وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان مشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع
عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم
احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة

من

من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزوم
فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد
على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن
المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا
للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او بغيره فعلى هذا لو قال
ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكر المص لا يعتق وهذا الاعتراض
مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهذا لا اختلاف في ملك
النكاح واليمين لكن تتغاير الاحكام لتغاير بما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين
تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل المحل فاذا جعلنا لفظ
الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا
وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال
المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر يعنى ان المعتبر في المجاز
وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد
المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة
التى لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح
لما كان كذلك ولذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم
باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز
ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا للمقتضى وذهب المص الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان
لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة
للاسد فان قيل الطول للنخل كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد
الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها واطراف وتمايل فيها قوله مسئلة الخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
للحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما
هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية
سواء صح معناه او لا فقول القايل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا
وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون

الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالطلاق يقع عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا
ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الطلاق الا جهة الخلفية واما على التفسير الاول
فالاصل عنده هذا حرة فيقع الطلاق في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا
معنى قوله فالطلاق فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف
انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم
المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حرة
والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان
الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما
اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف
عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة
لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فهي الاصل
من كلام المص ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير اليه فلعله احترازا من
الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح لكلا تكلمي وتعذر العمل بحقيقته وظاهره انه
انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حرة قوله لهما المشهور في الاستدلال لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ
فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي الاستدلال له ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبارهما
الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في الاستدلال لهما ما يلائم
كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال
منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث
يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى وفي كلام الله تع ايضا قوله لان الاصل وهو غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم
يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة
كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء
اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما
انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر
ولم ينعقد اليمين على ماء خلقه الله تع في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم
بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان
خلقه الله تع فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تع لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا

اليه

اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو ممتنع قوله فاذا تعذر الاول اي كون الم
المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القايل علم ان
المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن
لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق اسم
السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك منافية عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا
نسب ثم ادعاه يثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان
العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما هو قوله
فيجعل اقرارا جواب سوال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى
المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان
جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل
اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية
من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار
فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق اعتاق نفذ عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء موافقة
له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قلت يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد
من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين
انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو
العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال
لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته
بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه ولا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه
لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني
يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم
من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق
المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا اللفظ الحر موضوع للعتق وعلم
لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق قوله فان الا
الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجاز لغوي بل مجاز عقلي
بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي الشجاع الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل
فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان

المستعير يدعي في المذهب المنصور وضع لفظ الاسد لطايع الوداع المتعارف

معنى جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين
متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن
لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول
فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب
في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية (التشبيه)
واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود
في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له
لفظ حاتم وما ذكر المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار ولا معناه ثم لفظ ففيه نظر
لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة
الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه الا انا نقول
المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف
المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع
اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل
حاصل السوال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة
اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد
بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون
مشتقا مثل الحال ناطقة ثم ادرج فيه سوالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة
لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف رح
ومحمد رح ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب
بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان
امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا للسند قوله
اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على
انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا
وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن
ارادته امران متنافيان قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل
وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر قوله وجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده المص انما هو
على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة خلاف زيد

اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فلهم
المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت
اسدا يرمي بان الاول مشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي
قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الحكم للواقع والتكذيب خلافه فيتصف الخبر بكونه (للخبر)
محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج من الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو
رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات
الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان
مشتقا بان الاول مشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل
الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل
على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة انما تشتمل على دعوى امر مستحيل
قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا مثل رمي اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات
لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف
من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من
غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة
نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق او لم يسم على ان انقلاب الحقايق
معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته
يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانا المعتكر على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا
المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا
لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيت به اسدا او تقديرا في (ولقيني منه اسد)
مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان
قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة
الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو
قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت
بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه (الناطق)
لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة
ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو
استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى

تقديرا داة التشبيه بدليل زيد اسد على اى بجترى صايل والطير اغربة عليه اى باكية وقد حققنا ذلك فى شرح
التلخيص وهذا ابنى معناه هو معتق من حبس ملكته كالابن فترك المشبه والطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة
المجاز المقترن بشئ من اداة العموم كالمعرف باللام وطى لا اخلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجازات
كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما حله فالصحيح
انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية او المجازية
وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه
يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل فى التاثير ولو سلم فيجوز
ان يكون الفاعل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم
اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى
واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز
ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان كل متكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر
مجاز يختار ايهما شاء بل فى طريق المجاز من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام
اى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس فى الحقيقة ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة
والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب
الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم
فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده
المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ
فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق
ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع
اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم
المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاء الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم
الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه
ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور فى كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على
جميع افراده مرادا بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل
المعنى العام وانما يلايم بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع
فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض
ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال

حقيقة ومجازا اما اذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان
اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا
الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى
معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود ويريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى
بالنوع فهو بالنظر الى الوضعيين له كالمشترك فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين فى الكناية
على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى
الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول
هو مشروط بان يكون الكل موجودا تحقق له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان
المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة
لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمى والسبع ثم الحق
ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع
فلا يعتبر به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد
فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى وعدم
ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو مح الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب
الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقى الملك والعارية
بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر
والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت
القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء فى جواز ارادة التابع
فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته
عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار وحلول فى المعنى واما الثالث فلانا لا نم ان ارادة غير الموضوع له
توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع
فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة
المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى ارادة قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافى الحقيقة فقد
عرفت

ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة
فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون
الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده
ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطل
لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال
شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ
وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة
ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين
حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه
مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له **قوله** فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما
ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطئ مجازا بالاجماع
حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضه فعنده المراد بها المس
باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اراد اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم
من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا تيقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطئ
وحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا
متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان
يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل واما حد في السكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قلت لم لا يجوز
ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في المجموع
بطريق عموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة والكلام
خارج من البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى
زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة
واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتق حر الاصل او غيره فهو ليس لمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم
من ظاهر عبارة المصنف واما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع امثال للاصول كاغصان الشجر
قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى الشخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في

ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده وللذكور والاناث عندهما وهو
اخر قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة
عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى
لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او متفرقة وان كانت له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية
خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق على اولاد الابن بخلاف
الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم دخل ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان
بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول
الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان
بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة
الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات
فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل
الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان
لفظ الامهات يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشئ في الشئ ان يجعل الثاني ظرفا له بلا
واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين
في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد
ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة
وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف
يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان
يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط
بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجور حتى لو نوى ما لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة
عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او
بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول
مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به اى بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة
العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون
دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها
سواء كان غيره ساكنا فيها او لا القيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة
السرخسي انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل

لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر
في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة
في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زايد عليه مثل صمت
الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح
حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون
معيار الغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في
العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق
الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض
النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد
واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف
اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير
وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد
وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما
اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير
بالمدة فكيف جعله غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب
مما يكون في المدة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فيجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام لان المتحقق في المدة الثانية
لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم مظروف للفعل المتعلق به كذلك هو
ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتباره بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد
المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون
الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه
ويكفي فيه وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا
ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره
المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف
وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت
كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم

الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم ينكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو
عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القراين كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع
في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين ينكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا
التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد
في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في
الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فايدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت
بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد
توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس
مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم
الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل
قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اي طعاما من اجزاء الحنطة واكلها
في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق
وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم
فيمضغها قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان
المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا
او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا
فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف والبهما الاشارة بقوله ونوى اليمين
الى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف للخامس يمين والسادس نذر وعندهما
كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم حقيقة عرفا
ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا
الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة له ويمين بموجبه اي لازمه المتاخر عنه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو
صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء
يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
فسمي تحريم النبي عم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المص الموجب هو نفس اليمين وقيل
معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو

جايز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على
لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان
الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير ذلك مجازا فهم الجزء واللازم قد
يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة
كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة ان معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد باللفظ معناه الحقيقي
والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة
مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى
اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت
لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا
يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال
المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول
انه اذا استعملت الصيغة في محل اخذ فرضت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا
يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه
يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله
عتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره المرضي ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في
قول ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند
الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته فلا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة من ارادة المعنى
الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي
ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما بان استعمال العادة في الافعال
والعرف في الاقوال قوله فور بين الفور مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله
واستفزز اي استنزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة

حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهو كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز
عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة
الالات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان
يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه
واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن يشاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا
الاية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم
والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان
القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام
الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار
اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد
المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا
الذي سماه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وقد نبه المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين
ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق
قسيما للدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمه ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون كذلك
باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة يمنع القرينة من ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي
الثالث والرابع والخامس حسا ومع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ
نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله
الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب
الى الله في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضائه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل
عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على
اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل
ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود
الاركان والشرايط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار
اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي

فائده

على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والفساد والصحة ونحو ذلك
فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة
على النوع الاول اى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا
ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا
على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير
حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند عدم الثواب
لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكر المص وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل
لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم
المشترك في شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من
الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اى حكم الاعمال بالنيات
واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال بالنيات على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي
هي محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما
رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو
الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة
الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا
بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب
والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض وغيرهما فارادة النوعين
لا يكون من عموم المشترك في شئ واجاب المص عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام
قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من اوضاع الفقهاء
واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق لكونه موضوعة لكل منها
وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة
الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة
العمل ليس هو الثواب والصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه وغير ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من
حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم
بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى
لا عن اللفظ قوله وكحولا يا كل حلف لا يا كل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت

مطلب

الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف
ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى
لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع الرجل في الماء اذا ادخل فيه الكارع بالخوض فيه حتى
يشرب واصل ذلك في الدابة لانها تشرب الا وقد ادخلت اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه
خاض او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما
كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله وطوالتوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا
عن ارادة حقيقة الخصومة والة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال
المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما
يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعيا وهو
بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسايل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي
ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين
محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها
كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة
الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة
كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز
هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز
اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح
في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة
لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما
سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما
لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه
الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهولة
النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق لان
الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق
ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع

للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذا بنتي
اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل واما
يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل
ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى
واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدلال المذكور
انما هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصغر سنا منه تعذر اثباته
للحقيقة مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم بهذا الكلام لو صح
معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي
ابيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان يجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس بان يثبت
النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان
يجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة
لهذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير
صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان
التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص
من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل
تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيبين تعذر التحريم بطريق
الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمص ذلك لانه غفل عن قوله لو صح معناه وفهم من قوله وفي حق المقر
متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا للحكم التحريم وقد سكت فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال
قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر
وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا **قوله** والفرق نريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من
حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد
فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل
هذا بنتي اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان
ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة
لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل
اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له

بالنوع

بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع
النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال
لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام
لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة توضيحا وتمثيلا **قوله** ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا فاللفظ العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم
التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب
ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** واصناف البديع اي المحسنات
البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل
فيها السجع ايضا وتوافق القوافي بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد هذا او تلطف الكلام ايضا من الدواعي المعنوية
والعطف على اختصاص لفظ لا يتاتى ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة
بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد فذكروه
بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا
وخفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند
عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد
مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك
فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص وبينه بانه اذا كان المعنى
الحقيقي للفظ محسوسا ومشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على
المطلوب من الحقيقة على ان فيه خبطا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد من اللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا
فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة
وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ
المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار
كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله فصل** قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات
المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال
او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت
وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه
والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص
فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات المشتقة بل تجري في الحروف ايضا

فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ويجرى فيه الاستعارة ثم يتبعه في الحرف بنفسه والمراد بمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل فان
ذلك ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هى متعلقات معانيها بمعنى ان معانى تلك الحروف راجعة الى هذه
بنوع استلزام كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت
وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم
استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة اولا فى العلية والغرضية
وبتبعيتها فى اللام وصارت فى اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص
وبهذا اوضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد
بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول لعلته او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل كما يستعار
لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة
بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول
لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام
فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام
يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه
اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة
الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية
ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير
لكنه فى الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا فى الوجود للفعل المعلل
به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول
ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اى جئت
على عقبه ولا يخفى ان ما ذكر المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما
يدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتاديب او لا كما فى قعدت عن الحرب للجبن ولو كان
معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب
على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لان ايقاع العلة من حيث هى علة لا يقتضى الترتب على شئ وانما يقتضيه
المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض التعبير لترتب ما ليس بمعلول وغرض
فيكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية لانا نقول الاثم ويكفى فى العلة الغائية قوله وهى فى اسماء الاجناس اراد
باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وهنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معانى

بعض

الواو

بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه
عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه
لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلم والظاهر ان المص اراد بالحروف حقيقتها
ولهذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء الجلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على وضعها لمعان
يتميز بها عن حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فان الهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء
فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى قوله الواو لمطلق العطف اى الجمع بين الامرين وتشريكهما فى الثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او فى حكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد عمرو زيد ولا يدل على المعية والمقارنة
اى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابى يوسف ومحمد ولا على الترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها
فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر
ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقراء مواضع استعمالها فانا نجدها مستعملة
فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة فتى تكون
ذكرهما لا معنى الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك
وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين
الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامراة الا ان فى
قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع
بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار ان ليكون فى معنى مصدر معطوف
على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا استقوما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا
الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء يحتمل ان يكون
لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب فى غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب
وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء
لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل
والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء
ووجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور
بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية
الترتيب فيما بينهما لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ويلزم
يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر

في الكلام متعدد بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قول وابديكم من عطف
المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم الشراء اللحم ولا يلد
بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء وجب الترتيب في الكل لعدم القايل بالفصل
لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه مغسول فلا يلزم تعقيب اراة القيام الا الغسل
على انه معارض لانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القايل بالفصل
ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السوال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون
الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة لقوله
اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على
السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله ان الصفا والمروة من شعاير الله
فقال الصحابة بايهما نبدا فقال عم ابدوا بما بدا الله به فهم النبي منه الترتيب فامرهم به والجواب انا
لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي بما
لاح لهم وهي غير متلق وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعاير الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم
احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من ابن ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله كتب
عليكم السعي وقد يقال ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق
نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون من الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله
وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة
والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فتقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد
ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه
مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده
على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى وتعليق
والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك
لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا
بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق
بالشرط

بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير
اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل
دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان
الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها
في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هند طالق ثلثا وهند يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هند طالق
ثلثا وهند طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات
فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكر بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صرح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام
ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف
لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب
تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه
على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم
استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة ثم فرق بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول
الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتمو
للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن
الزوج في فرضنا هذا وانما قيد به لمجرد الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى
انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف
ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه
جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك المسايل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتين من رجل برضاهما
في عقدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح
المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان
فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه
حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى
جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان
كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما

لو انشاء العقد واحد بهما صح والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة فلو ملكه
الآخر بطلاق ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رافعا للنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان
اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله توقفا
بطلا اى نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة
الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة
قلت نعم الا ان في الانشاء اثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى
ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الاخ نصيب ذلك الابن وجب
السعاية ولو كان له مال آخر وخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم
العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا للتوقف اى لم يبق
محلا لتوقف النكاح بل بطل نكاح الثانية عقيب عتق الاول قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية لم يصح
التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة قوله ولا يعتق
من الاول الا بعضه لما صار ان عند ابي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى كالمكاتب
عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه خرج من الثلث وبعد
اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يوقف اذا كان متصلا
فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا بتراخي ساع سكوت قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل
المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق
والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما او بدون الواو ويحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على
ذكر من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله وانما
يجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق
وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص يعرف بالتامل
ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه
بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل فقد عرفت ذكره في مسئلة ترتيب الوضوء قوله
لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله ثم يصرفه الى الفقير
ليكون كفاية له من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره
وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته
وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم العذر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة

الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادة عليه انما هو ليعجزه
عن الاداء بعقله ولا يعجز عن ادائه اى الصبي لانها تتادى بالنايب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا
يحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اى فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد
فان قلت انما يتم ذلك ان لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده قلت الامر كذلك فان الانسان
يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار
بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي
لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم
نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم
المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونه جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب
ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الى آخره وفيه نظر اما اولا فلان عطف الخبر
على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة
جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل
منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اى اجلدوا الذين يرمون فهذا ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها
الائمة فالمانع المذكور قائم مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فالخبر
في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راى الاكثر ح يصح ان يعطف عليها قوله
واولئك هم الفاسقون قوله وثمرته هذا تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من خبره
وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل على المعلول مثل بالمتيقن جواب شرط محذوف
اى اذا كان كذلك فتاتيك فان قلت لا شك ان العلية والمعلولية في وجود التسقي والارواء لا في مفهوميهما
والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح
في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالتسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه
والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه
فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اى اراد النداء
او اردت جدالنا فتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد
العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخير في الرتبة قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب
لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخر بالمعلولية
لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون
حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو مع الفاء يقتضي القبول

كانه قال قبلت فهو حر او الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف فهو حر فانه يحتمل ان
يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى
ان كان كافيا فاقطعه قوله وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض
في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب
لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء
عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا
علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة
التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث
ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة
حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غيره وذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون
علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما
تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار قوله ادوا الي فانت حر
يتعلق في الحال بخلاف ادوا الى الفاء وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو
تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال
من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب
الا على كونه راكبا حال الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح
يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفاء وهي حال مقدرة اى اد الى الفا
مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا تصير حرا او الحال وصف والوصف
لا يتقدم الموصوف فالحرية متاخرة عن الاداء قوله يقع الاول اى في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان
من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة
كلام منفصل عن الاخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم
بمنزلة السكوت فلا وجه لتقديره الواو ولما جعل هذا بمنزلة في حكم المنقطع عما قبلها فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به
الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فلا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي
واذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة
في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل الوصف التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره
من انها المطلق التراخي فيصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها

فيه

فيه ايضا يعم الانشاء والخبر قوله كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل
منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض
لاثباته او نفيه واذا انضم اليها لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون نعلى هذا لا يكون
معنى التدارك ان الكلام الاول بط وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض
هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى لا يكون
للاعراض في كلام اخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال
الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف
اول الكلام على اخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك
الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره
ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون
يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله
بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بلا بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة
الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب ولا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان
العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة وان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب
تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه
كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه
افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين
لكنا نقول لا نسلم اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له
من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا
عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني
متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك
اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو واذا توهم المخاطب
عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وبالجملة
وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا
ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا
ويكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا او اثباتا

من جهة المعنى سواء كانا مختلفين نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف
بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظير بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة
لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى
الاعراض فنفى ذلك التوهم فنفى بل معنى اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور وهو الحكم هو الثاني فقط حتى لا تكون
في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي
والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد
بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو
في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغير في المسألة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها
والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار
والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا اي ما كان له على الف
درهم وديعة والنص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة
على ما ذكره واحتمل المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير
قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو وهما لا
متراخيا لان النفي ح يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا اي اذا ادعى بكر دارا
في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد
بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها
لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل
الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت
الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه
فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف
اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها من بعض في حق الحكم
وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا للتاكيد لا الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا الحكم بنفسه فكانه اقر وسكت
او انه في حكم المتاخر لان التاكيد متاخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه
احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق
زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو
المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل
القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك

لزيد

لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر
عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما بطلان الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني
ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات
لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني
زيد لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب
وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات
من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لك الا لكن غصب حيث
حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق
لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما
يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا ابطل لم يبق شيء
حتى ينعقد بمائتين قلت هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين
فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول
الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا
يوضع للشك وانما حصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه
بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار
نصفة مثل انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى
الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لا يريدون الا التبادر الى الذهن اليه
عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا
فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه
لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب
المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد من الامور والمشهور
في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة
الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي
هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر
واحد كما في خصال الكفارة تجوز بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه

نكاح م

لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ ولو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء تصحيحا لقوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا
انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في
المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما افترق صح حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن بعد ذلك للآخر ان يبيع
وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنايات والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص
بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية
فوزعت الاجزية المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة بحسب ما يقتضيه المناسبة على
انه روي عن ابن عباس ان النبي عم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية
عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه
الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه
فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه
يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع
الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في
غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع
ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب
والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عم في العرنيين بقطع
ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض
الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فيسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين
الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر مشيرا
الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم
يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين
الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على مفهومه العام
اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم تمام الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط
انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة انه لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله والتعيين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه جبر على التعيين خلاف

ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف
على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث
في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق
له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام اي احد المذكورين بلا تعيين
وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع
بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث
بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده وقال المص هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين
تفردت بهما والاول ماخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا
للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال
لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه وكما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا
كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المص
سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين
واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول
لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم
ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير
فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر
كما في جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله
وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجبه فانه
اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين
قوله واذا استعملت في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد
الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد
المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي
فيه المذكر والمؤنث والمثنى والجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره
ائمة اللغة فقولكم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على
الثاني

وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو موضع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش
في احد من الابهام ما ليس في واحد يقول جاني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ومما يشكل مسئلة الجامع الكبير
وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا
من واحد لا منهما جميعا فالقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلايل العموم
نكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موقع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد
منكر غير مضاف كما ذكره البعض الا انه لا يصلح في الايجاب على ما صرح به ايمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من
زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث
على الثاني بالواو وصار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني والثالث وحدها
فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب
مع استوائهما في قصد النفي بخلاف الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح
قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق
الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لابتاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى
يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق
بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا
يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم
الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على
نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول
لانها للجمع ونفي المجموع لجواز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي
وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما في قوله تعالى بلا الزائدة المؤكدة للنفي
مثل ما جاني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول
واو بالعكس وما ذكره البعض من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد
فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون
للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا او الاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان
الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القراين
وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والبعض فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في
التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع

للحلف

للخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او
عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان
بالماموربه ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالماموربه امر الاباحة وان جالسهما جميعا
كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمندوب بالماموربه بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالماموربه انما
يكون في واحد منها وجواز غيرها انما هو لحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك
وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او بمعنى حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب
بل فعل ممتد في العام ويكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او كقوله لالزمنك او تعطيني حقي ليس
المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي
فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر
كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بها والمعطوف
عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها وهذا مذهب النحاة الى ان او بمعنى الى
لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني
فعند ذلك ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك
من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما
سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو
قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف
عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية
اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما
يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس
حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون
المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث
والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع
او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان في قوله تعالى
فلا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد
بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا
اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر

على ان مابعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع مابعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية مابعدها جملة فعلية
او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف
جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاء الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي
الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اي بحسب الاجزاء او دونها وقد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف ولا كما في قولك
مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة في الا في صورة النصب
مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف
يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه ومنها الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل
في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله
فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري
في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه قوله وان دخل الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون
لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل
عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه
وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى
تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع عن دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هنا
داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم
والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع
بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من
المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول
الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا ظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل
الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة
حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه والا اي وان لم يكن يصلح الصدر
سببا للثاني تحمل على العطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية هو
يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السبب لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل
لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك
ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح تحمل للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة
ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان

اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية
يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب
المدة وما ذكره المص اقرب فبالجملة بمجموع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا
للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان
الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل
متى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على
القراين ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية
والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه نظر لان المذكور
سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر
مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص
سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب
وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى
عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو مكث بعد ما اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور
في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه
حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر
ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد
ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك
كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ما
باتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ فالاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول
المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ
عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب
حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف
النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترع يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة
للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة
الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى
الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات

حروف الجر

وان لم تجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر
الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين
هذا الدليل اذ الغاية لا تنافي عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله مثل مررت بزيد اذا
الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله
حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل
اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي في البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع
فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع
بمنزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا
والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال
والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر
قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في ساير الاثمان قوله
لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له
في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما
عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سبق من ان الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا
يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال
فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة
بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله المصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي
وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان
شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا
باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي
النبي قوله قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة
قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط الاستيعاب
ايضا لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق

عطف بعضى

والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس
فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا
المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واخذ فظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه
اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه
مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مجمل بقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب
الشافعي بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف
مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في محل فقد ثبت
بالسنة المشهورة بكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب
الا انه نصف بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون
ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة
يقال بايعنا على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق
على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة
الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق
ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع
تقدم احدهما على الاخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على
الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق
المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة
فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب حصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة
الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد
طلاقها حتى تجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حتى لا يلزمها ببعض الطلاق شيء
قوله واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة
اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاتفاق ائمة اللغة
على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا
لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء قوله بعته الى شهر اي هو حال الثمن الى شهر على انه حال
قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاجيل فذلك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن

الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة لموجود فلابد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبل قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم اولا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ لم يتم غاية وفصل البعض بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم يدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مسئلة السمكة يتناول الاكل للراس عندهم ولا يتناوله عند البعض وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها كتناول اليد للمرفق دخلت لان ذكر ما ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقي هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه فينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قايل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جواب الجملة الاسمية التي مبتدؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم فاعلم فعلم المدينفعه قوله وللنحويين دليل آخر على ما افتاه من التفصيل وفيه نظر من وجهه الاول نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قراته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط هو مذهب ضعيف لا يعرف له قايل فكيف يعارض القول بعدم الدخول والبه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره مستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الحكم الا اكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع وهو مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل قوله هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشاكل طرفي الزراع والعضد او لانه صار مجملا وقد دار النبي عم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد

حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان ولا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر البعض فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه مما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منهما واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فلبناء الكل ما لا ابتداء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجد للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكر غير ما لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عندا بي حنيفة لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان مثل هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون تسع سنين فتحير زفر قوله لما ذكر ان الى المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في حلوبعت الى شهر انه متعلق باجل الثمن وعدل عنه ههنا الى الا المطالبة الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه

الرفيه ومهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع فى ذلك اتباعا لما وقع فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
وفى الآجال والايمان جمع اجل ويمين والصواب وفى الآجال فى الايمان اذ لا اختلاف رواية فى آجال البيوع
فى الديون بل الغاية لا تدخل فى الاجل بالاتفاق كما فى الآجال وانما رواية الحسن فى آجال اليمين قال الامام السرخسى وفى
الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التابيد وفى تاخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك وكذا
فى اجل اليمين لا تدخل فى ظاهر الرواية عنهما وعن ابى يوسف وقولهما لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا قوله
فى للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء فى الكوز وزيد فى البلد ومثل الصوم فى يوم
الخميس والصلاة فى يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد فى نعمة والدار فى يده ونحو ذلك قوله صمت من السنة يقتضى الكل
لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى من السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد
يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا
لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالف فيه ما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امرك
بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء وكذا غدا او فى غد ويكون الامر بيدها فى رمضان او الغد كله قوله يطلق حالا
لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع فى مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا
فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق فى دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة
انت طالق فى دخولك الدار اى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان وهو شائع او على استعارة فى
للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشىء بالشىء
يقتضى وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفى قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا
محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى
الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون
انت طالق فى مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا
كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق فى علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع فى الحال ويصير
المعنى انت طالق فى معلوم الله اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله
والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة
ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى ان يقع بقوله انت طالق فى قدرة الله اجيب ~~بانه على حذف المضاف بانها على~~
بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر
شاهد قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات المكونات

طلاق

ان ذكر الطلاق ثم ذكر الفا ماقال ان سالم انت طالق فهذا استثناء صحيح فى قول ابى حنيفة وابى يوسف
وفى الولوالجية وبه ياخذ المحيط وقال محمد هذا استثناء فسقط والطلاق واقع فى العقد ...
اكان اراد به الاستثناء ذكر الكلام على هذا الوجه فى القدورى فى كتاب ولو قال ان سالم انت طالق انت طالق فى قول
ابى يوسف وتطلق فى قول محمد والعقد على قول ... ابى يوسف وفى الكبرى على هذا الكلام ان سالم فانت طالق

خلاف القدرة وفيه نظر اذ لا يصح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو فى اثار القدرة
بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول ابى يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام
بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره فى انه يكون يمينا
على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق
لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفى شرح الطحاوى انه لو قال
ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته
مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على
تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم
ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان
ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر فى النوازل
انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم
لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل
مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل
مضى اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع
شىء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء كلام باطل اذ لو صح لبطل من
حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر فى المنتقى انه لو قال انت
طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله فى اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا
ولو لم يقيد باليوم فى اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا يخالف ما فى النوازل
وقد ذكر فى المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا
وهذا موافق لما فى النوازل كذا فى المحيط اقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففى مسئلة
المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما
ذكر فى المنتقى فى مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد فى النوازل فى غير المقيد صيغة الطلاق
فقال انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه جعل
مقدما وفى المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما فى المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف
اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعانى ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به
مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما
يكون

فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة
السابقة لان فاعل الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون معنى المتصف
بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت
للواحدة السابقة وكما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا
كما اذا قال معها واحدة تثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق تجعل
ايقاعها في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو ممكن الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت
تصحيحا للكلام وقيد مسايل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى
ولهذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم
يجب دينا قوله عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندكم يفهم منه الاستحفاظ
ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت قوله كلمات الشرط
ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب والاخرون في
حمل كلام المص عليه قوله ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار
ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى تقول دخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو
قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في اخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة
لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل بها فالميراث بحكم الفرار
فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنجز عند
الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجوده ذكرا عند التعليق كما اذا علق الطلاق
ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يوجد منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق
بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل
الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول
مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها
واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه
وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون الجملة لحصول مضمون ما دخل عليه وتجزم به المضارع ويكون استعماله في امر
على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر
الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا
متمولا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة
فصرت اكل شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا

ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما
تستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لكنه لنكتة ومن ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط
المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه لتوطين الطالب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه وعند
البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد ظرفية من غير اعتبار
شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم
بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك
الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك
تعليقا لخروجي بخروجك بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لعوارض
معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من
الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان الى هذا اشار
المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من
غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط
باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني
او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا ويقال ان امتناع الجمع انما هو
باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما
يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا
يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر
كاين متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها او امر منتظر لا محالة اي امر سيقطع
بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فلذا يقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال
وما يتوهم من دخوله لامر كاين فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا
امنا الا انه كما تستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا تستعمل
في الشرط مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان
متى كلمة شرط تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود
ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو
مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما قرره الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق

بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول بمعنى الشرط
بمنزلة ان متى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل
الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل
طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه
ان شئت فمتى اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس
في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة به فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله
شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية
في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسوال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين
وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة
والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما مثل كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من
الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي
السوال عن الحال خاصة لكن لا اخفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف
مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا
والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي للاستفهام لان معنى كيف
شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة لجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية
شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض
العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين تكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما
العتق فلا كيفية له لقايل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او
مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي
حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند
ابي حنيفة **قوله** ويطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية
بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات
دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة تكون التفويض
اليها بان تجعلها باينة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضي العدة وقد يكون
واحدة فيصير ثلثا بضم اثنين اليه ثم يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذكر في الجملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض
الاصل في هو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما
يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون

كيف

بدون

بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر
بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية
من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فالحال والاصل سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده
بآثاره واوصافه فانتفت معرفة ثبوته لا معرفة آثاره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا
مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام
العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس
لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت
عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر
فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا خصوصها
والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية **قوله فصل** قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما
فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه ان يقول انت طالق او حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة
القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من الاستتار
المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات
فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها
وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء
لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب
يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية
يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما يقال في عرض من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده
توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن الموذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتلة انت حرام
يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير
مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به من الالفاظ
ويعمل فيه مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح
وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت
الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه من غير
ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه حذف تكلف اذ لقايل
ان يقول ان اريد ان مفهوماته اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع
الكنايات

مطلب

الصريح والكناية

كيف

وان اريد ان ما اراد المتكلم بها طاهر لا استتار فيها فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم يعرضون
بانها من جهة المحل مبهمة مستترة وهم يفسرون الكناية الا بما استتر المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيرها ولم يشترطوا
ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد الاستتار
المراد ولهذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية
عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل
النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم
الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المراة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز
ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على
قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك لا يتعقل اللازم من حيث انه لازم لجواز ان يكون
اعم فلا ينتقل منه الى اللازم الملزوم ما لم يعلم اختصاصه حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم
للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد
باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشي ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او غير
ذلك ومن ههنا نحقق ومما انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق
والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عمن كونه
مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف
تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها
الى شي آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدى
اي يطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدى واستبري رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه
ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انها اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة
في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عد الدراهم والدنانير
او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد هنا فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة
ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد
وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان
قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء
لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن
انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية

ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما على تفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم ان اورد على التعبير
بالاعتداد عن الطلاق مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مخصوصا مقصودا
من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما هو في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق
هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص به
بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال
ان اعتدى من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ووجب العدة
وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبري لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود
من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون ليتزوج بزوج آخر
فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة
واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة
في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من
قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد **قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب**
الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان
المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل
او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شي من ذلك وهذا هو الموافق
لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية
فيكون الاربعة اقساما متباينة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور من المتاخرين
انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شي من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجي من كلام المص ما يدل على هذا
قوله ثم ان زاد الوضوح اتى بصيغة الوضوح دون الظهور العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور
في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو
بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شي وسوقه له شي آخر غير لازم للاول فان دلت القرينة على ان اللفظ
مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشي رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله**
حتى سد باب التاويل من اولت الشي صرفته ورجعته وهو اعتبار انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى
الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالراي
دون التاويل

لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيتقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا
والنص يحتمل احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا
كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة
ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت
فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة
القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر
من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرفع عنه احتمال
النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون
بوجوه مختلفة كما اذا الحق الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل او لا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن
به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص وفيه
اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا
الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص
باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق
لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية مما تقدم عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء
واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا موافق لما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا
اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب
وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظيران الاولان اورد لكل من
المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله والله
بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد
كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان
يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين
بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا
محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ويبتنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة
واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد لان الاقسام
الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع

احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في
كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما
مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون
محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس
من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي
فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله سمي محكما لغيره
يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا
وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان
بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد
يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص
على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل
الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات
وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت
كل صلاة مفسر فيعمل به قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني سمي خفيا والاول
اما ان يدرك المراد بالعقل او لا والاول سمي مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول سمي مجملا
والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث
لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي
المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء
لعارض فلو كان خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء
اللفظ فيما اختص فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل
باخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع
وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي
الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو
المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك ~~بغسل الفم~~ في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة
الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العينين فايصال الماء اليه
يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق

والتخصيص صح

ان يكون

المجمل

المتشابه

داخل الفم والانف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب من فضة كانت قواريرا قواريرا من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعيرت القوارير لما شابهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج مجاز استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم عن الآخر مع سيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه نعتقد حقيته ولا ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عن مواضع للرؤية والكراهة يكون عن عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا ابطال الرؤية لاحتياج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله او الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضه خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة خصوصية لذلك وحكم المتشابه التوقف على طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله و ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم

لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين لقوله والراسخون في العلم يقولون امنا به اى نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه وهو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اى مذهب القايلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل هكذا صرح به جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخين لعدم الالتباس قوله فكما ابتلى الى ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اى لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الابتلاء بالجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له نوع من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمهما جدوى اى نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلق الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويل ظاهر لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه عز لا ينقضى عجايبه ولا ينتهى غرايبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة اى معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكور كلها

٣

ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما
منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لانتفاء عدم المجاز
او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلالات اللفظية غير قطعية فلا نزاع
وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات
لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كالفاعل
رفع الفاعل وصرفا كالتفاعل ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها
على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز ونحوهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف
الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه
قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل
هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فايدة التخاطب اولا فايدة له الا العلم بمعاني الخطابيات
ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع
تواطئهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد
اورد وافي مثاله على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير
ليس على ما ينبغي لانهما متعاشرطوا واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم
لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على انه شبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل
الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء
كان الفاعل من العقلاء او شبها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتاخير خرج من هذا القبيل قوله والمعارض النقلي
عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس ولا يجوز تكذيب
الاصل لتصديق الفرع المتوقف على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم
ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية يفيد القطع عدل في تقريبه ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر
كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكاره كان مقرونا بغلطه ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في
الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما
باطلان وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي ان يفيد المجموع القطع بواسطة انضمام دليل
عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم اي كالعلم الحاصل بالحكم فانه قد انضمت اليه قراين قطعية
الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصر وها في عبارة
النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس
النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة

او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون
عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه
عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك
المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا
والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة
او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما فهم
من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له
وجزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين الآية وقوله تع وعلى المولود له
رزقهن ولما كان يقتضي كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزئه ولازمه
المتاخر اورد امثلة اخرى تنبيها للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة
وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى التسوق
ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تع واحل
الله البيع وحرم الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال
الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى
المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد
باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا
بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب
صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما ثابتة بعبارة النص من قوله تع واحل الله البيع
وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزئه ولا لازمه فدلالة النظم عليه
وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على
الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما
يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها لا صحة
له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق
الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء والعالمين بالوضع كانفراد
الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم
النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او
غيره

بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا الخ اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت او لا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا لمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وهو ناكث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابن طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل في حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقولهم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق فاتل سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعل النص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما لهم وفيه نظر لان الثابت بالاشارة

هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا قوله فان اراد اي الوالد استيجار الوالدات المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدات فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان مثل الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد قوله والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين كلها وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاباحة او التمليك قلت نعم الا ان الله جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولهذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى وبصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين وينتقر ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فيجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج من القانون ولهذا جعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موضع البدل من الطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يصح الملابسة المصححة لبدل الاشتمال لمجرد اضافتهما الى شيء واحد

كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من
كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد
مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل
اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز
السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر فيه بالصيام بعد الانفجار
وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل
متصلا ليصير المامور ممتثلا ولا يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من النهار اجزاء النهار
حقيقة بان يحصل به او حكما بان يحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن قوله ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال له
فحته ذلك في فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ
في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله ولما الكفارة تنبيه بالمثالين على
ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع
على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها
لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة
في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل
ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان
في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على
تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى
من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما
بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس
حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي
اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور
فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المنافاة وانما يبطل
بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب
فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع
يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو
افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا اجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا اجب لعدم

الافساد وكذا اجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا اجب ولو اكل طعام غيره
ناسيا لم اجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث
ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب
الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع
شرط خوف التلف ولكن لا عبرة بعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي يفهم فيه اي
في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسبب موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار
تبدل المحل كالسارق والطرار وماعز وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان
يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين
باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم
مشتهى بل معه هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا اجب تربيته
على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام
على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنى بالعجوزة
والعقيم التي لا زوج لها مع انها لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنى
قوله والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين بميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل
فقط والمفعول يمتنع منها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى
الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا الكامل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا
في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله
والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرد ببيان زيادة
الزنى في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة فذهب الى ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان
زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافعة في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض
كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت
الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا اجب
به الحد لا شرعا قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني هو انه لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف
يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن
سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه مزهق للروح بنفسه والجرح بواسطة السراية والاطبق
ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو
الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد



الطبايع الاربع فانه اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار
اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من
الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء وبنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل
بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية
قوله فيجب ان يكون سببها اى سبب الكفارة دايرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة
الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر
من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع
لقصد الخصومات وفيها تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة
يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس
فان كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكباير فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه
البعض كالمشرك بالله بدليل قطعي وهو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب
الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة
من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف
وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلق
بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات
وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة
بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء
او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد
فيصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة
لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال
فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اى الحكم
الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض
يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث
سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عم

اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على
السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم
والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في
الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء ولا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت
بالدلالة كالثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا
سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة
لا تقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي قوله الا عند التعارض
فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط
فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص
فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المختص
بطريق المعارضة
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو اى الثابت بدلالة
النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالراي والاجتهاد
وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس
المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في
القياس الشرعي لا يكون جزء من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء
ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما
فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل
احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان
النافين للقياس قايلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة
التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون
المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي
احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك
اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اى ما يندرئ بالشبهات
بالقياس الذي معناه يدرك بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانه بمنزلة النص قوله واعلم ان بعض المسايل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها
نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل راي فهو من قبيل القياس

الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص او عواقبه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم
الفاعل فهو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف
على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام ولا
والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال
عطف على مقتضاه
والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة
اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف
مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في تثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فتفهم منه ان المقتضى لازم
متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص
مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائط الضرورية التي لا تسقط بحال ولا يشترط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد اذن له الولي
في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق
قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر
وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر
كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته منك فانه يشمل
الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني
ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه البعض اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف
متعلق بالعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بيعا بالف قوله لا القبض اي لا يعتبر القبض في الهبة
السقوط فقال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون
الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق
عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل
ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها
شرط اصلي لا يعمل بدونه وانما الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق
قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد
لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة له على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة
المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي
وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عند ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير

مطلب

لا تحاده مع الحال

اي نائبا عني

كلام الهبة فان احتاجها الى القبض لكونه منصوصها لا لضعفها فتفكر

وهو المقتضى

وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح
تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور
لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة الملفوظ
ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر
فعند الشافعي تجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى
لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام
بل الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا ينقص اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى
وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه
ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على
اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له
لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة نعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل
دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على
الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان
فلا يكون عاما ولا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد
والتاكيد تقوية المدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع
بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة
لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو
وجد فرد من الافراد يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ
على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير
السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم للمقتضى
وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل اراد لا احد مفهومي المشترك او واحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل
المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي
فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال
في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة
في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا حمل عليه عند عدم القرينة المبينة ولا تجوز نيته بيت دون

مطلب

در حاشيه است كه صرح فخر الاسلام بان ... المصنف وصفها بالنوع ... بطريق المنطوق

ما السكنى

بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد عبرت كما كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله
فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتدا بفخر الاسلام فاقتفى للشيخ جميع المباحث المتعلقة بعموم
المقتضى وخصوصه بجملته قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رحمه الله نية
الثلث في بعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق
طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء
فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق
لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي
ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة
اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا
لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال
وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من اوقعي فعل
الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل ولا يتوقف الا على
تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في هو لا لان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام
واذا كان مذكورا هو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات
فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من
حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الجنس
على ما شرحه المص فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الابتناء ابتنائه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث
لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء مقدرا قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال
المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح
بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص
انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا الابتناء للجواز اعني صحة نية الثلث
قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في
الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله

ومراده اذا كان ثبوته في الحال لا يكون الا من مصدر ماض علم انه المصدر الموضوع ثمّة

المقتضى لا يتصف بالمجازية

الا ينكسر

انت طالق فيكون متقدما متاخرا الا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية
الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما ثبت بهذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقت لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر
البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وهاهنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح
الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة
بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت
للايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناها انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية
على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث
ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو
امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع
بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء
الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من حكم عليها باحدهما
وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد
فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق
وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا حاشى المص عن التصريح بكونها اخبارا لكن غير مفيد لان
ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة الثاني ان الطلاق الذي
يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل
وهو هاهنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور
في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة
المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر
العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمراة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد
على ما ذكرنا اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع
المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق
وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة
فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل
الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض
بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى

قطعا

الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت
ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فلم يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق
مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق
التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث
فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذكر فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي
يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة
نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص قوله
لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اى اذا لم يكن كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل
على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقريب اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس
قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي
المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جايز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهي القاطعة
للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان
لفظ البينونة موضوعا للامرين المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح
فيه اى في المقتضى نية عدد معين وهذا تكرار لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح فيه عدد معين في المقتضى
لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اى في النوعين الاقل المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن
رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلق
بشرط انقضاء العدة ويجعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ
لعدم ثبوت شرايطه ليس رفعا له قوله وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين
جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم
فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق ثم المحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم و
والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق
بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت اى فضرب فانفجرت وقوله تع حكاية فارسلون
يوسف ايها الصديق اى ارسلوني فاتاه فقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم
في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعية
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا
ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط التي اوردها المص ههنا
وقال في الاحكام ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر تخصيص

المنطوق

المنطوق بالذكر فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعميمها
ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم
نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سيذكر ان شاء الله تع قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان
الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر
اى بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره
ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة
النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذ الحانث خبيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد
وبالقياس ان توقف بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنى بدلالة نص ورد
في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل
من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس
بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تع والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم
ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص كما هو قصد الاخبار برسالة
محمد عم ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان مثل الفايدة
حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل
النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت
الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس
اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان الامر
شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير
المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان
ما يكون مؤثرا في ايجاب شئ لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم
في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم
تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان
جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل
من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة اى نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ
مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر
ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك
الوصف بوجوه الاول انه انما هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان

بالذكر

المخالفة

الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مراده
ان كثيرا من اهل اللغة قد ذهبوا وذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة خلو
عن فايدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور
ونفي غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض العقلاء فان قيل
في متوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفايدة اذ به يثبت وتكثير الفايدة انما يحصل بدلالته على النفي عن
الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفايدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفايدة
لا تكثير الفايدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفايدة عينا لا عقلا اي حصولها
في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل
فلم يذكر لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف
ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوايد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فايدة
مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفايدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن
ان لا فايدة للفظ سواها تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا
في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح نيل ثواب
الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محل مفهوم المخالفة لما مر الرابع ان
تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء
المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا الاستدلال
على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اولا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء
والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما
سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله فان قلت
اول شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وهي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية والمساواة وان شرط عدمه في المفهوم
الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه ذكر صاحب
الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع
الارضين السبع ولا طاير قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب
المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طاير لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو الى
الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص
الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح

انه انما

انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة
المنفية لا يسامح من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله
فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالجزم بان لا موجب للتخصيص
سوى ذلك والشرط منتف دايما فيلزم انتفاء المشروط دايما اما الاول فظاهر واما انتفاء الشرط دايما فلان
فوايد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول فانه يجوز ان يكون لكلمة
واحدة منهما فوايد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع
سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
في نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج
مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا التقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا
بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فايدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح
او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف
في الجملة واما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه
لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن
بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما
ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوايد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون
مرجح اخر غير ما قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القايلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى
بعد التفحص والاستقصاء وحصل الظن وهو كاف اذ لا قايل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه
لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله
مع انه يحتمل للخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج
مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو
الاتصاف كما في كون الربايب في حجوركم فلو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك
لصح ما ذكر قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش
انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش منها فيكونان ولدي الامة
قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص
بالصفة من جهة انه بعيد وهذا لحكم اورد في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
قوله على اشتراطيته فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالفروق
ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من القبول والمنيف جار ههنا وبالجملة دلايل

مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة
الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعنى لو قال ان كان الابل معلوفة فلا تؤد
زكوتها لا يجب بذلك الزكوة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس
لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا
ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه
انتفاء المعلق عليه وتوضيحه ان المعنيان المذكوران للشرط كلامى شايع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام
ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون هو داخلا فى الشئ ولا مؤثرا
فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى
ذهنا او خارجا سواء كانت علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر انه
لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر
ذهنا كان او خارجيا
فلا نزاع فى عدم المفهوم فان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع فى عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اى
ومن لم يملك زيادة فى المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة
نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى لا حكم
شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعى فى ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا
بالعام ولا يصلح ناسخا له على ما هو مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا
لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اى على تقدير الاتصال ولا ناسخا اى على تقدير عدم الاتصال وفيه
نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقى الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا
خلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه
لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل وجود هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى فان قيل المعلق بالشرط
يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا قبل الشرط محال لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو
لا ينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات المتعددة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت
بالامر مع ان اثبات الثابت محال وهذا بناء التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده
قوله
والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند
اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فمال الشافعى الى الاول وجعل التعليق
ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا

باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقيدا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثانى فجعل الكلام
موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفى والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا
مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اى دالا على عموم التقادير
متى يقصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اى يجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم
عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط
انما هو فى تاخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فى شئ بالمعنى الذى نحن
فيه قلنا لما قرر هذا الاصل فى نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشار الى انه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عندنا سبب
للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اتفاقا اجماعا ويحتمل ان يقال انه فى معنى من
قوله
حلف فليكفر ان حنث فيكون مما نحن فيه بناء على هذا الاصل يتعلق بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين
سبب **قوله** وفى البدنى لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان هو وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود
الشرط اجماعا والوجوب فى البدنى اما عين وجوب الاداء وهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث
لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة
قبل الحول واعلم ان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة النائم
والناسى فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق القضاء وتحقيقه
انه يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا
يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف والمذكور صريحا فى نحو حرمت عليكم الميتة
وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان
وذهب الامام السرخسى وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين
خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا حذف ولا اعتبار للحذف او
المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه
وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة
والعبد ممنوع عنه وهذا فى النفى الماء الذى بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر فى الميزان ان المعتزلة انما انكروا
حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر فى الاسرار ان الحل
والحرمة اذا كان بمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها بمعنى
فيها فلا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند
وجود الشرط ولهم فى بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما مر ان انت طالق قبل

الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى الحكم
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون
شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي
ان يكون مانعة مثل الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم انت طالق غدا واجيب بان
التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجود حقيقته من غير مانع اذ الزمان
من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب
بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط واهدار التعليق جعل كلاما مهملا له عرضية ان يصير سببا كشطر
البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده كالتعليق انت طالق ان شاء الله لم يجز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك بما يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة وابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال
ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من
ان يبين نسخ او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر وضعت
لا لافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا
عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقريره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون
بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية ومنكر لكنها
لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب
والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما عن ارتكاب محظوريهما وبعد الانقلاب يصيران سببين لوجوب الكفارة
بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق
وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف خلف في البقاء او في كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر
بل السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل
في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب
لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله فالمال لا يكون مقصودا في
ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو
الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود
وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية
وانما قال في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد لانه به ينتفع الانسان ويندفع الخسران قوله وتبين
الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب من الانعقاد وانما يؤخر

لكم

الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب
عن الانعقاد والحكم عن الثبوت اذ لا حاجة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط
لانه يثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد الحكم
السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود لذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز
ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق
والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على
السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان عمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة
هناك الى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه
من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون
الاسقاطات على ما سبق انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب الثاني من البابين
اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذكر
مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد
لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة ولا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق
والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع
ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي
وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ويعني احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا
منهما مما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف
الخبر بهما دور لانا نقول هذا التقسيم باعتبار اللازم المشهور لا التعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند
العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق
والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم
بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله
البيع وحرم الربوا فلا خفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت
شيء او نفيه فان لم يتحقق لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب
الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على
تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى الظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز
عن الامر اهو مجموع المبتداء والخبر ام خبر المبتداء وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن

الالفاظ الشرعية

وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بيناه كما في شرح التلخيص **قوله** واما
الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث اثبات الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ
بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام
السرخسي احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام
وانما قال هنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل
طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق التضرع او التساوي
ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون
قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق
افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم
بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز
بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو كف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب
لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح
الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر الا ان يقال
المراد صيغة افعل مرادا بها ما تتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول نحو يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل
ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء
من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** فالامر
اى صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره في صيغة افعل استعلاء
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فذهب ابو الحسين البصري
الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى معنى
الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك من بين القول والفعل اعنى
مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا
فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب يدل على ان فعل النبي عم ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب
ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب

الانشاء

الامر

يعني ان الامر حقيقة

اجماعا

اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول صيغة امر النبي عم بكذا
وهل يجب اتباعه ام الافعال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخلافيين هاهنا مقامان احدهما الاصل وهو
ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر فيعجبني من
امرائه وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق قضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما يثبت
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد
اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته باولته ثابت بدليل مستقل **قوله**
قلنا اى احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على ابطال كل منهما مع الاشارة الى الجواب
من احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه
موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلال بالتفاهم
فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا
انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون
موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ الثاني
ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع
بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني
انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه
امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر
وهو اسم بمعنى الشان وكذا في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس
صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر
والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل
الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد
وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر
ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال شبه الدواعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر
كتسمية المشتهى اى المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اى قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر
ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول بما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر
فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا اى لكن الاصل وهو كون

بالبناء

الامر حقيقة في الفعل لكنا الغويار بما لان تمكن اثباته بالنقل عن ايمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه و لكنه
بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل
ثالثا اما الاول فلان الدلايل المذكورة على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص
للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد
بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن
الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نم
ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره فظاهر على ما تعرف واما في مثل الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل
موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع
للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول
مع اتحاد الدال اعني الاشتراك والطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح
لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير
وهي وافية بالمقاصد بل زايدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من
اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي
والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع له في اللفظ ووفائه بالمقاصد في حيز
المنع وعلى تقرير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القايلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يريدون
انه يجب علينا اتباع النبي في افعاله ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلايل الدالة على ذلك وعظم المقصود
لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم
به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني
اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وفي عبارة المص تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم
والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض
تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضه بينما رسول الله يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما
راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان جبرئيل
عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر
عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض

النبي صر

دليلا قوله ومو موجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني
لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به
التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال
يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده
موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف
في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب
الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق
بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف
وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام
آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات
التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد
قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري
بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا
التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القايلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين
الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها
على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه
ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند
ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يجب الحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهذا نظرا اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون
في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل
جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس بطلب الترك والتوقف في النهي توقف في
ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس بطلب الفعل فالتوقف في كل منهما
توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي
احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص
او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ
وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو
ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي الاشتباه والتوقف بسببه يبطل الحقايق
قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به

فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما
وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه
معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين
الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه واحد ايضا وهو الاذن في الفعل
ثم اختلف القايلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب
مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة
وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب
لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال
الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان
اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة
الاجماع اما النص فايات منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او عذاب اليم فان تعليق الحكم بصيبهم
بالوصف يشعر بالعلية فحذرهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم
الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه
بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا اياه مقبل
عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي
يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف
الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان
المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر
وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر
للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه
لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل للحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون
عاما الا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره
مجازا وبمعونة القراين والاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب
ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق
النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم
المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك

لم انتفاء المحمود فان قيل الاية
انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله
واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا
حتى يستاذنوه فيحمل ان مراده
ذكر الاجماع في المؤمنين بقصد
والمنافقون يتخلفون عنه ويتسللون

رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم
وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تع فقضاهن سبع
سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على
تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد بالامر هو القول دون الفعل
او الشيء على ما ذكروا في قوله تع اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا لمعنى لنفي خيرة المؤمنين
منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق
لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة لا
يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد بالامر في قوله
من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز كما في
الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تع ما منعك ركوبا
ان لا تسجد اي ما منعك من السجود ولا زايدة او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه
والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تارك اللوم والا فله
ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب اي لاجل اي شيء اللوم والانكار
ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير
قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى
اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا
للغايب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار
الى مزاولة عمل واستعمال الة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة وان لم يمتنع
تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القايم بذات الله تع لا الكلام
اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف
بذات الله تع والكلام يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتماله على اعظم الفوايد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب
التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام
في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى المخاطب وعلى التوجيهين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود
والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود
تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب

رجل

وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة
او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها
من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون
بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر
من الله طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه
لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به
بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان
كان ضروريا تابعا لمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا
في كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة
فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكر فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود
المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد
ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب حملا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا
يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ
لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه
لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم
عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى
الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها
على الثاني وللقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون
معها فيحصل المامور به في اوامر الله وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد في
نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الفعل الحادث وارادته لكونه
من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء
على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم على ترك الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولم لا يجوز ان يكون على مخالفة م
فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع
على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن

تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر
على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الحظر وغيره وللقائل الوارد بعد حج
ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر
الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر لطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة
كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة
في الاثنين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود
على موضعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله
انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور
في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله
مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر
ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها للوجوب خاصة ونفي
الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل
على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة
الضحى او صوموا صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على مثل الصيغة ليس حقيقة بل الخلاف
في ان اطلاق لفظ ا م ر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم وطء
ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي
وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي
كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم
ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه
ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا الا انه يجب
ان يكون واجبا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل
جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب
اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر وا ولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب

خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون
الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع
القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له
تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع
له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود
الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فحصل ان اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان
استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة فكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة
الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعمال
ليكون مجازا ام من قبيل استعمال اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعمال
لجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة
وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك
فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد
لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة
بمجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص
الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا او قاصرا بالتحقيق وذهب المص
الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع الاعتراض السابق
وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا
حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه
انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الفعل (لا صل الترك)
ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها
في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل
في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به
اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جزء له وهو
عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة

وللوجوب ايضا كما مر ح

هو عدم الحرج في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج
فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب
ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع
عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واردتهما منه فلا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد
انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد
بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما
في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا وكان الجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه
قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه يعني ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث
ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا واذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان
استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه
مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز
اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا ونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير
دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان
مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى
هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب
انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يمشي
حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث
الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك
فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في
ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز
لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ
مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد قوله فصل
عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر
مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوة الفجر طلب العمر والصلوة
في كل جزء من الزمان في مثل صلوا وصوموا لاستناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك بجواز ان يقصد

العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد
يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص
والمرة تفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان
اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون
الاخبار عنه وسيعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج حين سال العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على
موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات
من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا
بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع
العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عم
قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا
فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر
قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني هو مذهب الشافعي رحمه
انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا
والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله
باعتبار ان المقصود العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا
بشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر
بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب
المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق
والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ولا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر
بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا
بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وهو لا اشكال وظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط
او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص في مسلة ان دخلت
الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف
يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يعرف اللفظ

عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان
وجود الشرط الرابع مذهب العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء
كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء
اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام
السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعرف به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو
النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال للحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق
جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية
فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا
لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع
شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء وللقائل ان يقول لا نم ان المفرد
لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تع فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو
ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه
على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج
ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تع والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل
دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وبه
يحصل الربط فيصح الكلام فالحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي
يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو
مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر السرقة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع
ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل
منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى
مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق
وهو البدن وكلام المص ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متيقن

للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله
النص وانما عدل من تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة
امتناع قيام الواحد المطلق بالجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق
مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل
اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب
اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه
القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا
لما سبق له وجوب مطلق وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض
اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي
الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الاداء منفردا
تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل
للاداء والقضاء خارج من تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا
وذهب بعض المحققين الى انه قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر شرعا احترازا
عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة
النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الاداء والقضاء
من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء
تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو
بالسبب ولم يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه
وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة
في وقتها وايتاء ربع العشر ولكن صدران العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة
وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم
ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة او بما
هو في معناه كقوله تع ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين والمثل في الافعال والاعراض ايجادها
والاتيان بها كان العبادة حق الله فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة
والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في
القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده
فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب

بان

بان يكون من عنده من جنس ما وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء فللمالك ان يستردها
من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع فوت
المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي
ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر
لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء
قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به
فان جعل امر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب
الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب
والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين
الواجب او المندوب ولا خص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد
مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان
الكل موجب الامر وذلك لانه يوجب توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر على قول
من جعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي جعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او جعلها
موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفي بقول من جعلها
حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ
الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب
جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل
في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ
المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق كل منهما اي من
الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى ما يستحقه وفي اسقاط
الواجب كقوله تع فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء
ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام
والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك في تسليم
العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء
بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء فعبارة اكثر
المشايخ تصرح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير
كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام القضاء يجب

المباح ليس بمامور حقيقة

بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف
القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة
الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التكبير
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل
للراي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء
فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج
الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال
ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال ويقرر ما عليه من
العهدة واحتج بقوله وله مثل من عنده احترازا عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه فيقتصر الفوات قلنا نعم
على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته
بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر ويحائله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المائم شرعا ولم يماثله
في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان قيل مه
الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف
باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفايت يقابل
بالمثل والضمان الذي هو الاثم الذي فوت به شرف الوقت قلنا قد تحقق العجز في مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل
شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت
تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد
الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان
النص صرح بانه تعليل لما بينهم من قوله اذا كان عامدا وسواء اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء
اخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الاتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج
الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فايدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب
وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيتعدى
الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل
هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما
من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتداء لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص

لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب
عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر
مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء
ادا بمنزلة ان يقول صوم صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول
معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي اصل
الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء
قوله فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف
لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتداء ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر
فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه
مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه سبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب
الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير يشعر بان المراد
بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال
السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على
الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية
عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة
تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع
الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه
يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلق يقتضي صوما للاعتكاف اثره في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر
رمضان بعارض شرف الوقت وما يثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة
الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فيسقط فبقي مضمونا باطلاقه
وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط في النقصان والرخصة الواقعة
بالشرف لا يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في رمضان ثان فنقول تقتضي صوما مبنى على
اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه
التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلزم بالنذر حتى لو نذر
صلوة وهو متوضئ جاز ادائها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها قوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود

مخصوص بالاعتكاف في مثل الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل
ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك
فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت تعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص
بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام
وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت ويسقط ما
ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه
والاطلاق يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن
ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت
من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط
ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين
هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة
بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود
مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا لانتفاء الصوم ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما
ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان
فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير
للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول
رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت
قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به
واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لم اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم
مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبت خوف الموت فالاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت
وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين
على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان
قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل
قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت
وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء

لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود
الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم بوجود سببه مع عدم المانع وقوله
لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي بعدها ما ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عايد
الى النقصان والرخصة وقيل لافادتهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر
ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم
مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاذا اريد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان واريد
برمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجري في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان
يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان آخر لابهامه واما رمضان الآخر فبعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة
ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة
انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة
قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير
لبيان ما نتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم
وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع
في جميع الشهور الاثني عشر ومثل الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر
لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء
بما وجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة
الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل
احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر
ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان ره
واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع
والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم
التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء
مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله
كما في التفسير الثاني وبهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا للامكان
ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الناشية للعبادة بشرف الوقت قد سقط بزوال الوقت
كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من

فايدة
قال الشارح في شرح الكشاف ... الطبقة ... شهر ... رمضان ... ربيع الاول ... شهر ربيع الآخر ... شهر رمضان ... ابن عباس ... العباس

الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى
الكمال لم يتادى رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما قضاء او اداء
ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله
موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان
الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه
المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة والى
اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع والاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب
التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة
المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر داير بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء
قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر
واما الشبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح
والا فالجماعة صفة هي قصور بمنزلة الاصبع الزايد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يودي كلها
بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يودي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها
الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال
والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداء قاصرا وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون
عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل فروية ان البعض المودي بالجماعة
اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين
والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة
بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه
واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي
ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه
خلف الامام حقيقة الا انه لما كانت العزيمة في حق الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف
جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير حاله قوله
وقد فرغ حال من ثم اتمام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون بعد حصول فراغ الامام قوله والقضاء
لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله اما القضاء يعني
انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج مشيرا الى قول العامة ان الحج يقع
من المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شايبة مالية
من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر
المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال
والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قول وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما
للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان الفايتة في الصلوة ولا صفة الجودة
الفايتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد
نصا او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم
جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول
قوله نقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك
لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم
التعليل يكون حسنة مندوبة لمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات
في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة
والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين
نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام
فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه
الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت
لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية
وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت
المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واقرارا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه قوله لم يبطل
بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل في ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم
فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشيخ هو الصوم ليس بمشكوك
بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله للركوع شبه بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان الاستواء
اعالي البدن موجود في القاعد الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله ينقسم الى هذا الوجه الصواب
على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم
فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع

وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب
وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار
الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا انه
ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه
قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا
الحكم في ساير الديون لان الديون انما تقضى بامثالها فقرروا ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين
المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعل عين الواجب لما ذكر فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى
له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان
يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب
انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق
التغاير في الجملة وهذا خلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعل الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان
رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون
لما سلم المال الى رب المال صار في ذمته دينا كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر
لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقرير هو ما ثبت
في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين
والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله**
والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده
مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا
او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر
لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية
فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان المشتري لم يقبضه فرجع بكل الثمن لان يد المشتري
زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحق ملكا او رهنا او صاحب دين
وهذه المعاني فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل الشلل والعيب لا يمنع تمام التسليم
فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما
بين القيمتين من الثمن ففي لفظ ملكه ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشغول بالجناية دون الدين وفي
المبيع دون المغصوب به **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار
فلو وجبت على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف

المجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء
ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه بالوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية
حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله لا مثل للوصف
منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان
المقبوض دون حقه وصفا فيكون المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديته الى الربوا فيرد
مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن
من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج
الرجل امراة على عبد لغيره فاشتراه ابو المراة يعتق على الاب لتملكه المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل
ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة
الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او غير ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا
التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان
تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقه بالتسمية لا عينه
ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم
وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه
لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه
القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع
والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى حكما انه لو
قضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين
فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له
حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة
للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عائشة وعائشة من
بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليهما بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم
الا على النبي عم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله
ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف
فيه على بعض المكلفين وحله لبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والا لا يتبدل بتبدل بعض الاجزاء
وعلى ظاهر عبارة المص مناقشة لا تخفى وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك
الشيء بغير المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك
بالسنة

قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال من الامثلة السابقة واخّر عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباح اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ او قيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد عنه تغرير منهي فلا يكون اداء مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي فكان هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور قوله ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يده مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل الآكل به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء جماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله فمن قطع اليد ثم قتل اما ان يصدرا من شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكم السراية اليه فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه

لبس الثلاثي يا ما عجب لمن الملحص بها عجب العجب

جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والمثلي انما تجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للملك المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال قوله تقومها في العقد يثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير لوروده العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز ولا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في الجابر المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح من دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله

ومواى الستيفاء القصاص معنى لايعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة ومعنى ظاهر ولا معنى لان في استيفاء
القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على بنا على قيام العداوة في
حق اولياء المقتول وابنائه حقيقة للمقتول وبقاء لذكره ومذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء لما
على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم
القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة مالا في الدية والغرة في الجنين
ومذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في
البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة
من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا
يرجع اليه ويصير مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين
اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا
بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج
اذ التسليم عليه لا على المراة فانها اذا جبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من
الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو
توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة
لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور
من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل
الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر يعني انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى
انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور
من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض
المشروعات كالايمان في هو اصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله
هذه المسألة يعني مسألة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وقد يقتضي
حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره
ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين
وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسألة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالى
هل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها يبحث
عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا
يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله ومع ذكر زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسألة

يعني

يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو ادى مسألة
الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية
للوصول اليها وتحاريها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسألة فمن زل قدمه في البوادي
او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في لجيها ولم ينتبه للخطاء في مقدماته
فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا
اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق
ان الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث
قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق قوله
وفقت اي جعلت وافقا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب موافقة لارادتها فالاول من التوقيف والثاني من
التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتمهيد للنزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح
يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة
والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا نص الشارع عليه او على
دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف
هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به
كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان
المعتزلة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم
العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل
لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على
هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولهما ادلة اخرى
على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عندنا اي عند الاشعري

افعاله كلها حسنة

والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذكر لانه قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه
فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب
فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة
وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق
المدح

والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح مانهى عنه والحسن ماليس كذلك ليشمل المباح وفعل
الباري تع قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن مايحمد على فعله شرعا وعقلا والقبيح
مايذم عليه وثانيهما الحسن مايكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ماليس للقادر العالم بحاله ان يفعله ولا
واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما يفعلانه قد
لايكون حسنا بل قبيحا فلولم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناول المباح ايضا
بخلاف الاول فانه تقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن
والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح
يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لايشمل الا الحرام والمكروه فيكون
التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لايعلم حاله مما لايصدق عليه ان
القادر العالم بحاله ان يفعله اولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس
للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه
ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص ولقائل ان يقول ان اريد بماله ان يفعل اولا يفعل ماجوز له ان يفعل
وما لايجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان
يفعل وينبغي له ذلك وماليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على
ان من شان العاقل ان لايفعل مايستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله
المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم الى هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان
بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على
هذا المط ادلة كثيرة عقلية ونقلية لاتتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة
من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان على هذا المط قد اعترفوا بضعفهما
وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زايد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لاحسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة
ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زايد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض
فيكون قايما به لامتناع ان يوصف الشئ بمعنى هو قايم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم
اثبات الحكم لمحل النقل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا في حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشئ

بالشئ

بالشئ هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذكر العرض وحيث ذكر العرض هو حيث ذكر
للجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذكر للجوهر وقايمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه
بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعف من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث
يصير احدهما نعتا والآخر منعوتا ويسمى محلا والآخر نعتا ويسمى حالا كما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا
المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطؤ وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لايلزم لجواز
ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق
على المعدوم لايقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة
وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صولة
النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجوديه
ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صولة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي
بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لايكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض
بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
ومثله لايعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور
على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير
اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فهو اضح انه اضطراري وان كان جايزا وجوده وعدمه
فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو
امر اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لايوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل
القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل
اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك واما قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا
ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم
الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لايوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا
اذ لابد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لايقع بدون علته ولما كان مناقضة ان يقال
لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره
اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لايكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار
صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط

والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ماذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع فيكون باطلا الثاني انه
لجري في فعل الباري فيجب ان لايكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لايوصف بحسن ولا قبح شرعا لان
التكليف بغير المختار وان كان جايزا لكنه غير واقع الرابع ان المختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار سواء قلنا يجب
به الفعل او لايجب يكون اختياريا اذ لانعني للاختياري الا ما يرجح بالاختيار ولكل اصحاب معنى الاختيار استواء
الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة يجب الفعل عند تحققها
ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته
قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار
ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا للعبد استقلال بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن
الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به فقبح التكليف اذا كان موجبه هو الله
فلهذا قال المص انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين
اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمص اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف
على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من
اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس
الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر يراد بها للفاعل معنى
ثابت قايم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة
فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى
تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحريك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع
القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر
ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى
والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة
الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع آخر وهكذا الى غير النهاية ولكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان
الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المعروض
لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان
الامكان وانما قال في المبدا لان التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف
جانب المعلول فانه لابرهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد
الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك
ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري

فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي
ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم
الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة
ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل الكلام في اثبات هذا المط
وهو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤها الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور
ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لابد لكل ممكن من علة يجب وجوده
عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع
وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون
وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد
وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده
على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة
الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها جميع اجزائها وشرايطها وهو المراد
بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يجب وجوده اما الاولى فلانها
لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل
لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال
واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا
لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة
ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية
فلانه لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن
عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه
محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما
ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه
جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق
جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان
بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده
واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اي مغاير لذات
الممكن

فلانم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته
ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى
فلانم الاستحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم
وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملتها
الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان
بلا مرجح وبطلانه لكن هذا التقرير ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه
لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده
الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا
لا ينافيهما فلا وجه لقولكم فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان
له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع
على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعتم عاقلا
يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اتانا او ورد على نقيض مطلوبكم
والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعالم التدقيق
ومنشاء التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل من امتناع
كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه
على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود
ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها
اما ان تكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين
ما ذكرتم من الدليل فاجاب ان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي
عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة
وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة نحوها كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها
داخلة في الموجود فلانم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستقلة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه
انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع
اي وقت شاء من غير ان يبطل الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد
المتساويين والاستحالة ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلانم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال
العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى
وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع

والامكن

والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته
بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته
بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد
علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول
نوعيا فعلته احد الامور وانتفائه انما يكون بانتفاء كل منها ومع يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص
مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة
الى المعلول فلوقوع الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق
جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته
الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى
الوجوب ومع يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما
يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية في وقوعه ان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح
وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب ولا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه
الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها
مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انهما مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا
الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان
وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تع بارادته واختياره اي وقت اراد فانه تع مختار والمعلول حادث
واعترض عليه الحكماء بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين
سابق هو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد
التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة
امتناع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان
يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال
بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل
او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم
فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه على
بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة
التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع

انا هو انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود وكان من
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة
لما مر من انه اذا وجدت العلة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا
عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر
الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى
ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد كما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه
وجود الممكن لكنهم حين قالوا الواجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن
سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تاكد الوجود وحتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة
فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن
فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي
بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثرها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول
متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذكر انهما معا
معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين
لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما
متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة
زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له
دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات
وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبه هناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه
الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة وهي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا
لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره
فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة
العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر
وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل
على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود

والمعدوم

والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهي صفة
غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان
يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض
قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من
غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر
يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه
الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاظهر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد
الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات
ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان
تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات
معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان
كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب
في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة
ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب
على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده
واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب
يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة
الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث
مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا
كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما ذكر وتوقف
على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان
عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات
فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا
من جهة ان وجود الممكن على هذا التقرير مستند الى الواجب والعدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف
عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها
ايضا قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه

بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة الاستناد الى القديم

واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد

وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها

امتنع عدم المعلول كما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله

اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا

من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم

او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلا اخبر عن هذا الشق

بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا

فكانه قال اما ان لا يكون العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل

اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يكون الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وينتقل الكلام الى ذلك الجزء بانه

اما معدوم صار موجودا وسابق الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف

عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود

زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء

فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات

موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف

لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال

لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة

لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا

ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم

تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق

جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت

بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد

جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وينعكس بعكس

النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها

وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل

الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا

لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه يكون لانعدام الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب

علة

علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة

لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على

عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون

وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة

الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد في جميع اوضاع المقدم وتقاديره فتثبت على

تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك

الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر

اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة

يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا مدخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريبها

بوجه آخر وهو ان حاصل ما اجيب عنه وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة

مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستند الى الواجب وهذا محال لاستلزامه

انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون

عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان

لم يناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول

عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة

تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند

وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها

مما يسمى هو ارادة او اختيارا وغير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض

الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما هو

فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد اجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شبه المناسبة بين العلة والمعلول

لئلا يكون صدوره عنها ترجحا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة

بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام

الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه

الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث

الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها متوقف لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان

يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها

حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علة الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم

ثبوت امور لاموجودة ولامعدومة اجيب بانه لايتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون فى مكان او وضع فيلزم
وجدوث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا لجب بقاؤه
فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لايكون اثرا للموجب والذات التى يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا
يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده يجب زوالها قلنا
ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية
ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع
ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لايمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان
البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع ومن هنا طبيعة كل فرد تقتضى عدم
البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا
لامتناع بقائها كذا ذكره المص وهو لا يدفع ما يذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة
من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضع علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين
الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا
متحققا موجودا والا احتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاده
الايجاد بعينه هذا يؤدى الى تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافى
كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما فى قوله زيد اعمى فان
الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل
ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا
متحققا موجودا فى الخارج تعط فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم
ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة
بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو
داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات
دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات و معدومات وهذا سمعت عاقلا يجيب عن معارضته الخصم
بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبكم والظاهر ان مثل هذا الكلام لا
لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشاء التوجيه والتوضيح
ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة
او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا
لاموجودة ولامعدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين

تلك

فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب
بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عند وجوده اما ان
يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل فى علة وجود عمرو امور لاموجودة
ولامعدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلا نم ان
كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا
الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير
ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة
وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود
شئ ما حتى يلزم من ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك
لان الاضافيات التى لا يدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو
ذلك كلها معدومة على ذلك التقدير وزوالها لا يكون لوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت
ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير
كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يتوقف اليه وجود الحادث حدوث انتفاء
العدم المانع واعلم انى لو لم ازد فى شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب
لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا الا اتعاب النواظر والاحداق وانى لو اقتديت بالمص فى
الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور
سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب
استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة
لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان
لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من الازمنة
فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه
الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة
كايجاد المعلول الاول او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب
اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب يلزم قدمها حدوثه قدم
الوسايط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب يتعلق بقوله

المستند اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب اولا على
سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل
باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى
ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذا
وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع
بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند
العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع
واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس
بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع خلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في جزء من اجزاء
المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة
والامور اللاموجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فلو لم تجب لكان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير موجد وايجاد فالاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع وظهر
الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول
لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع
تخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان
القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود
علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف
عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم
قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا تخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا
بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوبه ما دام ذات
الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود
الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان
من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم
من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بغير موجد اذ لا وجود للايقاع والاختيار كما
لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب
فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة انا

الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي
غنى عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه
اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او المساوى او المرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول
فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لم يوجد بدون الايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا
الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما
ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان
زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات
والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح
الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان
ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح اى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح
الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من
بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوى او المرجوح قلنا المراد انه لا يكون
الترجيح بالاخرة الا للمساوى او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثاني ان وجود
الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعنى عدم علة الوجود فانه
علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة
صفة من شانها ترجيح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر والمرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون
ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار
هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك
فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع
هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعنى
الرجحان وعدمه وهنا ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل
الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية **قوله** وهي ملواى القضية البديهية وتذكير الضمير
باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ الحكم فيه
انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد
طرفى الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب
وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان
ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة لوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد
وهو المط

يتسلسل او يلزم وجوب بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة تترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس مع وجود
بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير
مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع
بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا
للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى الغير يلزم التسلسل لانه ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول
والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود
الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان
يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية
وان لم تذكر في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما ذكروا
المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع سلك احد الطريقين المتساويين
فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء
اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود
المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان
السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان
وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد
اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر ولكن قد يقال القول بالاحتياج الى المرجح في نفس الامر بل قطعا
اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موديا الى المهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى المرجح بحسب
علم الفاعل واعتقاده فاذا سلم هو في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في
علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز
ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح
منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت لم يسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح
غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا لوقوعه من الفاعل فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن
بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان
هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود
راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم
ايضا كذلك فانه يترجح لعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم

علة

علة الوجود محال **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد
ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما
المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي
وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد
في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر
على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود
كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ينقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم
التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار
عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود
المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان
قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات
حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر
لما مر من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار
فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم
من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص هنا الى بطلان طريق التسلسل
ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد
في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قايلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم
القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله وايضا قايلون بان الله يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا
يلايم القول بكون الله خالقا للشرور والقبايح مع انه لا يرضى بها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من
الطايفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر
في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد
على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق
الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري
العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها

اثبات ما هو الحق

ولقايل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفير الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد
هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع
الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم
من ذلك ان يكون فعله مخلوق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد
شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد و هي داع
يدعو الى تحصيل ما يعقل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي يشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصلح تعلق القدرة به
وستعرف ان الفعل قد يكون بتعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله نفرق في الاختيارات بين ما نقدر
على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن ينضم اليه ما
يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى حبيب وهو ما انحدر من الارض وكذا هو
نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية و بين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي
قوله وايضا قد يجري في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء
ينكرونه قوله ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من
غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى الاستناد لا على سبيل الوجوب
الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف
عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن
من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقايل ان يقول لو كان الاستناد
الى المخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب
ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة
الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان اخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم
بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود
لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني
فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا

توقف

توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا لاستناده الى الواجب فيمتنع
للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زوال ما عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك
الامر لا يجب بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد
فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع
والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف
على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود
واللامعدوم الصادر من العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى
وكل منهما مقدور بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع
الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله في غير
من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل
ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قايم به هذا ولكن لقايل ان يقول وجوب
الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده
بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي
تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقايلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون
في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه
المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها له شعور به لكن ليس بارادته
كمرض وصحة ونوم ويقظة وبعضها ما له قصد لا صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده
وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور وهي المسماة بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد
ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي
يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا بالامثلة
الجزئية باطل فان الترجح بالعلم غير العلم بالترجح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسوال السائل انه بعد حصول
القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده
ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب
يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم
بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب

يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلق لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة وهو فالحق ان لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها
ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة
الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس
بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله
فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان
فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند
الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والنقض حيث
اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب من ذكر توضيحي لسند المنع بصفات
الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المص حتى ذكر في سند المنع
ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك
وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من ذاته بحيث تحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا
المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليل على استحقاق المدح والثواب فحسن
او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المص من تلفيق العبارات
وتنميق الاستعارات وتقرير الاسجاع وتكثير الافراع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله
اعلم بالصواب في ورائه الصواب من ورائه قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على حسن بعض الافعال وقبحه
عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن
عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر بوجوب تصديقه والنص الثاني ان كان وجوب تصديقه
بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما
الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا
فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه
وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت
بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي
ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان
صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا لما التصديق بوجود

المسألة ؛

قول

كونه م

الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليل وهو
دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم به
بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي
قوله وكذلك امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المط وان وجب شرعا توقف على امر الشارع بوجوب
امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي
ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع
على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي
هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب
والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فان الاصلح واجب لافضائه الى انه
لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها
بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح للعباد وكقبول الشفاعة واخراج
الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينها
لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرف الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل
بخلق الله العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفاد
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالنبي عم والكتاب كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد
وهو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد
ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب
النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل ووقوعه
دايما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب
حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه
بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان
النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا
بتوسط فعل اخر قوله ثم ذلك الشيء لفظ ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله حسن الفعل او قبح يجب ان يكون
بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء اخر لزم التسلسل بمعنى وجود
اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله وجبا ان
يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا لجميع اجزائه او لبعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه

حاصل... [illegible]

الاستناد التوليد ... [illegible]

واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه
بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه
حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم
يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا جعل من قسم القبيح تغليبا
لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء
انما هو بمجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان
يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح
يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول
كالقبلة للوضوء **قوله** وانما المطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا
انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه
فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان
الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى
الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى
الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء
كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها
اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو
حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام
الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم حسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم ها
فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافات
فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن او القبح لذات هو الانواع لا الجنس نفسه **قوله**
اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني
اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا
لا ينقسم الى ما لا يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه
اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته
وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف
اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه
هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو

موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به يعني امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط
بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص
بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان
المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام
الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا
كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على
ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق
وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة
الشهادة من الايمان وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اسم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة
العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله
وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن
الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير
التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوايل المنطق ام غيره والحق
ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن
سينا حاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله
مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان
والاستكبار من الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القدرة الى ترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم
واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع
في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل
اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لما لم يجعل الاقرار الذي هو عمل اللسان
داخلا في الايمان بخلاف اعمال ساير الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق
عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين عمل اللسان لانه
المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر في التمثيل

كالصلوة

بالايمان اشارة الى ان المامور به لحسنه اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف
فان حسن الايمان ثابت قبل الامر مدرك بالعقل نفسه **قوله** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط دون
بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم
ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها
لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا حسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا
يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه
فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما حسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما حسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل
المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكن يشبه الحسن بالغير وتحقيق
ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل
بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها
بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها
في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها
تنقيص للمال وانما الحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها
مالكها من النعم وانما الحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب
المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان والاماكن وانما الحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله اياه واضافته اليه
وفيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف
لكنهما لا يستحقان الله هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير
انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه
لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل
والى الشهوات اميل كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا
المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة
والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط
لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة
وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له

فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف
يكون وسايط حسنها وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الا
الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها والظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص
بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة
فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص **قوله** يرد عليه
فرض بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل
الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما
هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راى الاشعرى
واما المص فقد اجاب بوجهين الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل يستدل بذلك على انها
حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل
الثاني ان كل ما امر به الشارع فلا شك فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره
حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعرى لا حسن ذلك عقلا
بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة
ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في
نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن
لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا
فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما
في الحصول لامر واحد كالايمان لحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى
هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به
ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء
اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا
قد سبق ان لهذه معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا
بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل في لا يكون
الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به
فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه
فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة

جزء منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليس جزء من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة
فانه يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع
في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسنها في نفسها وللقايل ان يقول
لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير وهي قوله ثم ذلك الغير اما منفصل عبارة
فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قايم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به
الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقايم بنفسه
ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن
ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقايم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل
اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال
واما قايم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقايم بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلاحتياج
اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة
لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي
هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان
حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا انفصال عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا احسانا
لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر
ولا اسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وانه لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام
لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير
لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى
في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس
من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه
بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها
في حكم العدم بخلاف ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت
ما فيه قوله فالامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من
القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني
بدليل مجمل النص القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط حال وعدل عن
قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او شبه الحسن لغيره من
الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط

التكليف

التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان المامور به مطلق الامر عبادة
يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان
ذكر اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى
في نفسه من غير تعرض لعدم احتماله سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول
من القسم الاول هو ما حسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد
بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق
بينهما هو ان المقتضي مقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب
متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا انما
يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم خاطب المعذور بالجمعة
معناه انه لم يومر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فان ادى احديهما ارتفع الاخر قوله فصل
ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا سمي الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا
لمعنى في نفسه وهو القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف
على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث
القدرة وتقاريرها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام
الحسن لذاته فلذا افرد المص لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير
جايز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق
بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدمه وقوعه في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه
وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن بالاية الاستدلال على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة
على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح للاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا اثر لقدرة
العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل
لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع
ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به
والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن
لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري
ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع
ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور مما يطاق

تكليف ما لا يطاق

بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في
افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو
انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمانه اي ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع
واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته بالقصد اليه غايته ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان ا
البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع
لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع
ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وللقايل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به
الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا قرع المحققون
بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم
وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور
للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه
وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع
ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فهو مكلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف
بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل
انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده
اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع ا
التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا
باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق
عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون
واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا
فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو
قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وللقايل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك
بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل
قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهو قول بوجوب الاصلح فان قيل
لا يجب عليه الترك لكنه تركه تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع
قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف

فنفس الوجوب مشروط بالقدرة
مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع
الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة
مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند
ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول ا
الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه وامرائه تعلق
الارادة به والا فالكلام في صحة تكليف ما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة
لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء فيحتاج الى القدرة التي منشاء الاحتياج اليها هو الاداء **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن
من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب
وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام
فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا
من الله لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل واشتراط سلامة الاسباب
والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان
لسليمان عم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على
الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء
ايضا متعذر في مثل الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا خلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع اعادة الزمان
الماضي ولو سلم فمصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف
موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا
في ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير موثرة عند انضمام
الارادة اليها فهي يوجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القدرة الموثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي
مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة
التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة الموثرة المستجمعة لجميع
شرايط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة الموثرة المستجمعة لجميع الشرايط
ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرايط التاثير واجب
لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا
بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة

والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في تلك الحالة بناء على
عدم علته التامة لاينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لايطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لايصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع
ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط
عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة
المطوية القايلة بان ما لايجب اداؤه لايجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء المسافر والمريض مع عدم وجوب
الاداء **قوله** ولايشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب
بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة
الاداء واما التمكن من الاداء فيستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون
بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو الحط ولايلزم تكليف
ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو
بالسبب الاول لابنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من
العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير
من الوقت اذ لاخلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الآخرة كما ثبت بقي عليه الواجبات
في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط هو الفعل قطعا ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء
في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلابد من بقاء القدرة اذ لايتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا
لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة
وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة دليل على انهما
من القدرة الممكنة حتى لايشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسايط حصول
المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لايناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم البعض **قوله** والقدرة
الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يجعل قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد
على اداء الواجب بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة
الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة
فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لاينتقص به اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة
الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لايلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط
للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها غيرت صفة الواجب بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان ما

العلة مما لايمكن بقاء الحكم بدونها اذ لايتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لايبقى بدون صفة اليسر
لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لايتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني بعد ما تمكن من
من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح
واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق
المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لايجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء
القدرة الميسرة انما كان نظرا الى المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب
من نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لايتوقف على ملك النصاب
بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرايط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم
فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منهما وهذا لايرد على كلام القوم
لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن
من الاغناء لامن شرايط اليسر بناء على انه لايغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين
وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى جميع المقادير سواء بل
ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب
لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب
واحد لايتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لايسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما
سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لالفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لايسقط
بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة
في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة
والا فلا وجه للتفريع **قوله** لاصدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب
او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط
الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لالنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة
عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولايصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لايصير
اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء
عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لايتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المص بين الامرين وجعل
الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنا وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء

بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع
على مكابدة الحاجة ولابد فى اهلية الاغنياء المامور به من الغنى الشرعى لئلا يودى الى الجزع المذموم فى الاعم
الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت
هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لاتنافى بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير
على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة
وهو الظاهر الملايم لقوله عم خير الصدقة مايكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على
صدقة الفقير الذى لايصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير
الذى اختص بتاييد وتوفيق آلهى فى الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به
خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا
او لايبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لايبقى
التمسك المذكور قوله ولاحد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان
والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لانصاب له وهو اعم من الفقير
المقابل بالمسكين بمعنى من له ادنى شئ قوله لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى
بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط
بان يكون الامور متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد
وانه لابد من الاداء البتة قوله لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر مبطلا اداء الصوم لان
هذا العجز لايتحقق الا فى آخر العمر وبعده لايتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا
المعنى فعلم ان المراد به العجز فى الحال مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها
ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط التاثير لانها لاتكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها
وسقوط الاعتاق الا ان المال ههنا غير عين وبهذا خرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب فى الكفارة
يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض
على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يودى الى فوات اداء
الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لانم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب
اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة
يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت
هذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب
المال الخيار اى فى اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليودى عن محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع

المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية
من غير اختيار الارش حتى هلك لايوجب الضمان وعن الثانى ان انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب
القليل من الكثير تيسيرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا
وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا وبالعكس فليتامل انه الميسر
لكل عسير قوله فصل فى تقسيم المامور به باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت خلاف ما سبق من التقسيم
الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به فى نفسه فلذا جعل فخر الاسلام فى
الدرجة الاولى وقال فى هذا التقسيم لابد من ترتيب على الدرجة الاولى اى لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده
عقيب التقسيم الذى فى الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية
والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك
معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لايكون الاتيان
به فى غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لايكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار
وبالمطلق ما لايكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لامحالة قوله اما المطلق فعلى التراخى اختلفوا فى موجب الامر
فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لايدل على الفور ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون
بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخى الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والمص اصطلح على
ان المراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه
لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند
الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى ضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول
جاء للفور وللتراخى فلا يثبت التراخى الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعه بان الفور امر زايد ثبوتى
فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى فانه عدمى اصلى فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس
يدل على الفور ولا على التراخى بالمعنى المشهور ولا دلالة فى الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لايكون
كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لايكون
الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم
لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث وغيره فلا يكون النهار الذى
يصام فيه سببا للوجوب قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يفضل وقته اولا والثانى اما
ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وهو اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لايعلم
فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا معيارا ولا ذاك او سببا لا معيارا
او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المودى من الصلوة اى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت

والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى

اى زمان حيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا

مؤثر فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية

الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكر ما قلت لو سلم فلا نم انه لزوم بيّن حتى يستغنى عن ذكرها وايضا

المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى

اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب

الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة فى الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان

السبب نعم الله وافتلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها

امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات

الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رض ووجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى لان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت

حد التواتر وذلك فى المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار فى باب شجاعة على رض وسماحة حاتم قوله وتغيرها اى

وتغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح فى وقته الكامل ويكره فى اوقات مخصوصة ويفسد فى غير وقته والاصل فى

اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه امارة

السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب

بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم

على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا

له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب

الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة الحول

ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء فلا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء

فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق

ان بطلان تقديم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم

لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح

دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود

اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو

الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود

الاداء سببه الحقيقى خلق الله وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط

التاثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله

بالايجاب

بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار

فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل

وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط

القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية

اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان

الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى

العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان وانه لا معنى

للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب

ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ووجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع

شرعى او عقلى من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق

فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى

الجملة لا سبق الوجوب على ذلك فعلى هذا لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم

بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل

وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية

فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا

المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن

قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم

فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل

والآخر اداؤه وهى مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء فى الواجب البدنى

مبنى على مذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة

عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعانى ويشغل الذمة

وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التى تحصل تلك المعانى بها ومعها فيكون الحركة والسكون من

العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال

النوم ما كان يوجب فى الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك فى باب الصبى والكفر

وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا بادراك الوقت تخفيفا

ورحمة فان اختار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما

بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال فيجب على الولى اداء ما وضع فى

ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل
ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود
الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما
ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم
مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال
آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا
معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور بمجرده عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز
ان يكون غافلا كالنايم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم والصبي بصلوة او مال
يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج هذا
وذهب البعض الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما
اشتغلت به والتحقيق ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم
وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء فكذا في
المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة
لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النايم والناسي
وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب
واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى
الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد
المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها
من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه
اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع
وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة
الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه
فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام
العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد
تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل قوله

نيبنى

فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء
مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه وينتقل الى القدرة بمعنى سلامة
الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه ثبوت القدرة ففي مثل النايم يتحقق وجوب الاداء على
وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا
من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت
يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما للانعقاد
الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب فان
قيل القائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب
بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم
جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط
وجوب الاداء القدرة التي يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان
النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة فصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا
من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة
اي اذا امنتم من الخوف فصلوا ابدا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء
حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب
داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع
حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع
لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء
قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع
الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض
والاداء ولا يقضي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على
ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته
وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا
ظاهر وان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة
ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذكر البعض لا يجوز ان يكون

اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل
بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل
هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب
واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب
هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب
هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء
فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا
ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب
هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب
موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه
السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية
عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهو موقوف على الوجوب الموقوف
على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببيته وفساده بين
قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة تحقيق الاسلام ان الشرع
جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب
بسبب كامل كما في الفجر وناقص كما في العصر يتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة
في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بل
بالغروب على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من
الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن
خروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل الغروب
لا بعده وقوى بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت
في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت
بالاداء بدون هذا الفساد يمتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان المعتبر خروج
الا ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب
المص ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عندي على ما هو
نفس الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب
بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه

انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب للوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال
في العصر الممتد لان الجزء الذي ورد عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل
الوقت في حق القضاء وفي حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال
حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قلت السبب وهو كل الوقت
ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلت كما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل
زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار
اهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا
للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب
بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون
آتيا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن
حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق
الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا
اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا
بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا للفعل كما في خصال الكفارة فان الواجب
احد الامور من الاعتاق والكسوة والطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار
ايها شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع
هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله ~~لا كما يقال في الموسع انه اجب في اول الوقت~~ وفي المخير هو احد
الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع انه اجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول
نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء
آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت ولهذا
يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما علم مقادير الاوزان بالمعيار واما
التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل
هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار
رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون على السببية ادل **قوله** ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم
رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق

على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد
فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحقيقي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب
اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة اداء المسافر والمريض في الشهر مع عدم
الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم
عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق لكل سبب ولان الليل
ينافي الصوم فلا يصلح سببا للوجوب وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من
النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا
يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا
يجب نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس
وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وايضا قوله عم صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ
ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل
يوم وكل من الوجهين وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله**
ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا اخر يقع عنه لانه لما رفض ولان
وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي حق المسافر بل حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما
قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان
قوله وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا
نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل
على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت
بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية
قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب
اخر **قوله** في هذا الكلام نظر صوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز
واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان
قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو اوما اول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد
المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع اخر على تعين الوقت في الصوم
ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض
لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين
المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا

استاجر

استاجر خياطا ليخيط ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب
عليه بالعقد وقيل الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع
الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتي درهم
الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي
والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون الاستحقاق لمنافع العبد واسقاطه عليه لانه حينئذ يكون
جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها ولا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى
ويصرفه من العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم
رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما اخر والامساك
بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد
غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم اخر قلنا لعدم شرعية صوم اخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع
بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشا من عدم تحقيق
معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على
ان المبتغى بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة
بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي لما كانت منافع العبد
على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون
امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا
يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا ونفلا منها احترازا عن الجبر
وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تادي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف
القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب اخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم
والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين
كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت
الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين كما اذا كان هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في الاطلاق
النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا كما لا ينال زيد باسم عمرو قلنا كما نوى
الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس
اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد
بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر قلنا اللازم

احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض
ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم
لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا فان تلك نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة
فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد حكي عن اصل
الاستدلال بانا لا نم ان وصف العبادة يكون لقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى
اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه
توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون
لفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر ولا اثر
لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا
آخر ظنا فاسدا **قوله** بنية الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود
فيتوقف الى جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط **قوله** والنية المعترضة
يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل
انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فتعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة لجعل باقية
الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما
اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل
النية الموجودة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن
شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان
يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل
المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر محققا بان يجعل موجودا في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة
بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا
معنى لتقديره محققا قلنا كما ان المنقضي جعل كالباقي تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا جعل الاقتران
ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء
منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها
فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات
المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض
كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا اجيب ان يكون ذلك البعض ما له حكم الكل وهو ليكون الاقتران به
في حكم الاقتران بالكل **قوله** والطاعة قاصرة في اول النهار لعلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك

الاكل

الاكل والشرب فيه خارج عن العادة لا مشقة فيه وابتلاء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التاخير ايضا
ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام
على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما هو بناء اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضع كالعام في مواضع
وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة
التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف
وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان
المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس
واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى
لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي **قوله** خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب
انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم ينال
ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس
مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان
في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعين
وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى المنذور
بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم
الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى النية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من
القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل
قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ان يكون الوقت فيه معيارا لا سببا
ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة
القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين
شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف
عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم
الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل
جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان
المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الكل
الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر
في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار

نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية النهار
بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الوقت وهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيانه
فذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء
وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة
الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه
في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه
المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته
فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من
العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة مشكل من وقت الحج لانه لما تضيق
الواجب في العام الاول بحيث تاخيره على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون
في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام
الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم
محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني
فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف
والظرفية عند محمد قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعيين معنى ثابت بعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي
فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض
فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا
من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف
والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر
الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت
الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة
التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرطية
كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اصول فخر الاسلام في بيان
الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها وكان اهلا للوجوب له وعليه
ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بها
موضوعا عنه عندنا ولزوم الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط
تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان تجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل

خطاب الكافر بالفروع

بما ذكره خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة
ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى الفروع بالايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي للشيء
كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف لوجوب ادائه ام لا ثم صوروا
المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المواخذة في الاخرة متعلق
بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق
وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في
عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون
في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان وهو الموافق
لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول وظهر ان
محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب
قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون
بالعبادات في حق المواخذة في الاخرة على ما هو المتفق وقد تبين هناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في
الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك
الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب
على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الاية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة
العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا
نعمل من سوء وطوفيكم اويكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد
تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الاية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا
بكذبه كما في الايات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل
على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام
لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به
ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب
وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل
الثواب فان قيل الايمان راس العبادات واساس الطاعات فكيف ثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع
الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان
بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادات عنهم تخفيف

جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل التحقيق
معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان الموافقة لا تستلزم
الخطاب في حق وجوب الاداء في الحياة الدنيا اذ لا نم الموافقة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما الموافقة
على ترك اعتقاد الوجوب على ما هو **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على
ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق
الموتى **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه
انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف
في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد
سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة **قوله**
فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء وطلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف
في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين
دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على
ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه
واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على شرع واجيب بان
المستغني عن الشرع هو نفس الفعل واما وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرايط ويترتب
عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات
وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسر المص بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي
باركان وشرايط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعل الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كا
كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات وهو
الايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي **قوله** فيقتضي
القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهي
يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي محمول عند الاطلاق على القبح لعينه
اي لذاته او جزئه وبواسطة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان قايما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح
لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي محمول عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة
القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل
ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض

المواضع

المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع
الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا
لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان
دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله
باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب
عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن لا يفسد لوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه **قوله** قلنا
حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عم
نهى عن صوم يوم النحر انها نهانا عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر ولا
وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى
يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف
النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الافوات وذكر
الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون
اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية
كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان
الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان
الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف فصل الكلام
بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع
ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا
لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه
الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق
صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على
حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة
للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليه الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي
لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم
باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة
الشرعيتان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث

والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض بالملة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيل اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهى جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح للالزام للخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشئ مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذى ادعيناه يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو المنهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون الى والجبائى وابو هاشم واحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ الماتى به لا يكون الا معينا وهو غير المامور ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله مما يتضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهى عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط فى هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة ومخالفا بكونه فى ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلت لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا انه مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود

والقبح

والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة لغيرها لتادى به المامور به قوله واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته قوله وعند اى عند الشافعى الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منها فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء فى ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما كما سيجئ قوله كالبيع بالشرط يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبى عم عن بيع وشرط والنهى راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زايد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام قوله والربوا اى وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا شرط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص فعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمى وجرى فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهى انما هو لمعنى الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به وكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفى الطريقة المعينية ان النهى ورد عن عين الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة ولا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوايد الصوم ادل دليل على

الاكل والشرب والجماع

انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن
حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحقة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه
لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم
باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة
الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح
النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة
الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم
النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو
قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به
اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع
ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت
فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة فلا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله
واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم
دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم
لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه
كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة
الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما
وكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من
تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقريرا ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه
تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد
بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد
بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا
عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية وكان المضي طاعة ومعصية
وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة
وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه
المضي فيها فيلزمه القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل

القضاء

القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله
الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفايق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به
الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقايل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع
يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال
على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح
بدون وجوده فجعل ركنا بخلاف الثمن قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود
في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون
الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر
لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي
كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما
نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع لمحل ضروري بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة
وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف
البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما
لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة
فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني
عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر
قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الحسي يقتضي قبحه لعينه مع
الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء الملك وسفر المعصية
رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان
القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه
على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان
لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للمقدمتين من غير تعرض
للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان
بمنزلة البيع والنكاح اعتبرهما الشرع شرايط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته
اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقرير الاستقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق
والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وبه

على فساد وما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة به
ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة
على ان بعض الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعمة اما الملك والرخصة فظاهر واما
حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تع وهو الذي خلق من الماء بشرا
فجعله نسبا وصهرا او انعقد عليه الاجماع **قوله** الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم
العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون **قوله** ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء
والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة
البعضية في حق ادم فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره
بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء
الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل سبب ان
حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم
بماء المراة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار
الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الاخر
اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في
حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق
الاباعد **قوله** والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف والى ما خلفه الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب
كالوطئ مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده
انه ولد من وطئ حرام لا يقال هو مخلوق من ماء امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع
ولهذا قال النبي عم ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيص بولد معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج
المائين واخلاق الولد بكونه حراما او باطلا او غير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين
والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس بعمومه ولهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد
الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب فان قيل ثبوت
الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم
الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو
الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان
المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون
الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم

الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق
في الزوايد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة
وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوايد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل
فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا
عاد العبد الابق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع
البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء
قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الانتقال وان لم يحتمل الزوال فههنا قد زال لكن توقف
خروجه عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع
الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب
قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال انما المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة
كما في المدبر كيلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان [illegible] الغصب في مقابلة
العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام
الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيد كضمان العتق جعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه
اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد **قوله** واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل
على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل
على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اي كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة
اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء ولما نوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا
اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد
ولما كان مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار
الى جواب اخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم
واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء
محظورا او الاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال
غير معصوم ابتداء فيملكه كالمستولي على الصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره
على ما سبق **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في
المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة
الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد
له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده وبالعكس ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم

الامر بالشئ نهي عن ضده

على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القايلون بان الامر بالشيء
نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص
امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من
قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند الكل
المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا علم ضد المنهي عنه مثلا اذا
تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر
بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به
لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر
بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب
الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على
حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله
ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان المقصود بالنهي وقوله والمطلقات يتربصن
في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج
لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان
النهي بالشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه نظرا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج
آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي
يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف فذكر الكل تقدير للركن الذي هو الكف
كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان
المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع
لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء العدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان
الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو
الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة
الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي اسم العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة
واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشخص في زمان واحد
بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها
لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به وقوله لا يبطلها معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل
على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا

لم يفوته

لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي من لبس المخيط من اجرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا
وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار اتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد
يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على
النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف
وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما
يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض
فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان
حاملا للنجس تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه
باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فرضا لازما فيصير هو موصوفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن
اللصوق لازما فانه لا يقوى من الفتن ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه المستهل لكل عسير **الركن الثاني في السنة**
وهي في اللغة الطريقة او العادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي
عم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عم
الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرايطه وعن ضد الاتصال
وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبداء وهو السماع او المنتهى
وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن ومما يختص نوعا خاصا من السنة وهو
الفعل وعن مبداء السنة وهو الوحي ومما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كما
كاقوال الصحابة فاورد من المباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد
القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر
وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكون كلام النبي عم متواترا ومعنى المتواتر على
ما يقتضي كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم وقوله في كل عهد قوما احترازا عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط
وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من
اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطئهم اي
توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل
تواطئهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور يجوز توافقهم على الكذب لغرض من الاغراض لا يكون
متواترا

واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع
غير محصورين كفار بلدٍ بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد دين موسى
فلانم تواتره وحصول شرايطه في كل عهد ثم المتواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق
اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اى المتواتر يوجب علم اليقين
لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لاثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم
مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق
ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن
ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء
بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب
الحجج حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان ومع جواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات
فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم التنافي مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد
فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا
عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا
ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة
اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد
يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري
بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك
في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله**
والثاني اى المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته
فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها
واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث
يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه
آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر
ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان
الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد
ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي
عم تنزهوا عن وصمة الكذب اى الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد النقل عن النبي عم

ثم يحصل

ثم حصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد تنزههم
عن وصمة الكذب ان نعلم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني
والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الاحاد ايضا
نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد
اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر
من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب
شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم فذهب طايفة
وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طايفة
الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطايفة الى انه يوجب العلم ايضا
احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والحق منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل فظاهره غير موجب
الا انه اعتمد على ظاهره وهو اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم في الايتين في الاشخاص والازمان على ان
العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد
موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك ان لعل هنا للطلب
والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطايفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا
وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى
في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر
الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ وبجواز ان يكون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان
كان عاما الا انه قد خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا
وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى
بطبق رطب فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم بصدقهما علم على انه انما يدل على القبول دون
وجوبه فان قيل هي اخبار آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا
تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضه وجود حاتم وان لم يلزم
التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة
باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من
انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصوره في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام

الآخرة

دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريب الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من
عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد
اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد محتمل للصدق والكذب وبالعدالة ترجح جانب
الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل
الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان
مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث
في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في المجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من
احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام
الاخرة وهو معنى العلم وقرينين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب
والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما المقصود به في كل منهما قوله فصل حاصله ان
الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس
ام لا فان وافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر
لم يجوز العمل في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا
او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا
قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون
ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي
الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان
كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس
ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل قطعي واستدل المص
على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطاء وانما
الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي
يبتنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على
محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او
خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال
الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان آحاده غير متواترة
فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي

لايكون

لايكون ثبوت اصول بالخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس
في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي
المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا
لم يجز في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد
نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل
وما روي من استبعاد ابن عباس رضه خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا
للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد
لا يصلح ناسخا للكتاب واجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص
منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز
ان يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد
وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المص ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين
ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت
بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقويمه بالقيمة ثابت بالسنة
وهي قوله عم من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد
على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد
ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت
فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام
ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة واوله بعضهم بان المراد
انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث
وسيصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله
واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا
لا باس بكونه متفرد الحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة
في فضايلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن يشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع له والاخذ منه

وبعضهم انه اسم لمن رأى النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس فمنهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث بكسرها قوله لما خالف القياس عنه وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او بالسعاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما اذا طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس للقايل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى الاول خير ام الآخر فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات والقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمان مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات بالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرايط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التميز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم ثم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا ينصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو من مسائل الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى الخبر لكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر والمشهور او لكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى النفس الناقل بنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل

اشتراط الاسناد وغيره باطل لان المصرح بالمسند والاربعة ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا لانا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك فلا يقبل واستدل القايلون بالقبول بثلثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذكر الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال قوله ولا باس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا بالجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة مع انه من لا يتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وهو لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا استنكر منهم رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقول عمر اصدقت ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القرآن الشأن غير متواتر ولا مفيد للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا الكلام الله ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو يمر بي منه وسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روى عن ابن عباس ان النبي عم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تع واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو حجة شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تع اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هذا هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكر المص وانما اقتصر عليه لانه ربما الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تع ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه

لكن المروي عن علي ان النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عم وابا
بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي انه كان يقضي بالشاهد واليمين
فعلى هذا لا يكون القول بهما من مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة صرح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما
ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم
لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن جعلها ظنية يعمل بخبر الواحد اذا
كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل
بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من
بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر
الواحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
على انه مما خالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو
مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته
الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل
المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي واجيب بانه يفيد علم
طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع
على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها وغير
ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر ولا يجوز
الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن
ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه
لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث مداره على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه حتى قال ابن المبارك
كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون
الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند جفافه ورتبه تمر كالحنطة المقلية
ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع
الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من
عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض
اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد
امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس

من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر
قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله واما لمعارضة للخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما
من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب
تبليغ الاحكام ومنادية مقالات النبي عم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا
للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما
آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل الاحتمالات
ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة
الكل اليه ولا يخفى ان مثل القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها ثم الاصل هو رب احد قبله الحديث
وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد حديثا الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال عم فاسئلوا اهل الذكر
واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة اتفقوا على مثل معاوية وردوه
على ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا
كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبايعوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي
وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل
انس وقد كان يقف خلف النبي ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماع الفاتحة على انه روي عن انس ان ابا بكر
وعمر كانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه
المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض
اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة
كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعايشة وراوي الحديث زيد بن
ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي
والا فهو يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة
فيها اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد
من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية
الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة
والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد
وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى
ما يؤدي الى الكفر والفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر
الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين قوله

واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلايل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب تقديرها بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع ساير شرايط الرواية ليخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية ليخرج العبد ومثل الصبي ليخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفايدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة قوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قول لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظة الشهادة فلانها منبية عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر من قول الواحد ولان الشاهد الواحد تعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق فيه بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظة الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر وكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد ذكر الغير في كتاب الاستحسان ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا فلا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك فكلام عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو

لان العدالة الصحيح عند المحققين الواحد باعتبار كونه مصدرا له

الاصح

الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة لكان ذكرهما ضايعا ولما يكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي وان وجد فيهما العدد او العدالة ان يكفي فيهما في الكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لكان القرون والمص جزم اشتراط ساير الشرايط لكن لا يخفى انه حينئذ يكون قصور في رعاية عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة قوله فصل وهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى اسماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يعني ان الراوي لم يستفد التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون



الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدايم مما يتعسر على غير النبي عم لا سيما في زمن الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان للمجمع للحاكم قوله لقوله عم نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني توجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمل في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير وكان اتفاقا قوله فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث عايشة قد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية ينتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عايشة ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عايشة قوله لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم قبل رواية

ابي بكر وعمر انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولاً لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وهذا الامر انما كان بالمدينة لان ابا هريرة رضي الله عنه راوية آخر من روى وصلح ومو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا جزم المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الاخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فهو تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله يكون جرحا عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الا الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا حيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبط بيقين فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلي فان قيل قد روي ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقعت في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس يطعن هذا مثل ركض الخيل والمزاح وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعل فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا تجوز منه الكبائر والصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يفعل الوتر واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطاء على ما سياتي قوله ومن فعل

من الصغائر ردا لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله نفعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرض والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الا الاتفاق على ان حكم الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونلزمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نلزمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد بالاباحة المعنى المصطلح ويثبت بحكم الاصل قوله نعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القي الله تعالى اليه بلسان الملك واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا ثانيا بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سوال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه

من غير من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام ولا قايل بالفرق الثالث وقوعه منه في طعمة وجواز قبلة الصيام الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صون الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عم شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتعريف الوجه وتمييز الراى اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء او استهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرايع اى شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب في اهل مدين و واصحاب الايكة وموسى فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورد الفريق الثاني من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فلما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام قوله واختلف في غير مما حل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراى ببركة صحبة النبي عم وذكر شمس الايمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا نعم وعند الشافعي لا يعتد به قوله باب فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها وافرد ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام فعلى ما قصد به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم من الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التبديل وبيان التغيير والتعليق [illegible] بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان المدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا للشيء هو من جملة الكلام

ومراده

ومراده بخلاف الغاية فانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتبارها مثل اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث توهم من اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد اجاب بان العام قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت من تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اى بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قيل فما فايدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فايدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تع ثم ان علينا بيانه اى فاذا قراناه بلسان جبرئيل عم عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام ليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان مستقلا فياتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا حيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب عم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء ولا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روى ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله

وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله
غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محمول على ما ذكرنا من طول تنفس او سعال جمعا بين
الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما
اقول له اني فاعله غدا بمشية الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا حمل قول
ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من
جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء
ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى حمل على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض
وذلك انا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه
على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليل ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل
مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم
المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير فلا يخفى انه على هذا التقدير يكون
جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار للتعليق
ولا يخفى ان هذا انما يقع في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا
ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف
في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا
او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة
في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجري على الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف
في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية
بقصة البقرة والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح
بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله
انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل
بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال
ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى
وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا

ونعللا

وتعللا ثم نسخ الامر المطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا
اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق
اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة
من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك قوله
لان ما لغير العقلاء هذا مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان لغير العقلاء
لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب
انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب
جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام
قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي
ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما
افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء
تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق
الحكم الا بعد اخراج البعض وساير انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله
فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل
على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعل من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة
القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ
فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت
خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من
الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن ساير التخصيص اعني الشرط والصفة
والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقص
للشيوع على ما هو مصطلح الشافعي فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق
تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان
تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم
اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء

الاستثناء

هو الثبوت للكل فتغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في
الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها
صريحا فافتقروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة
مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة
معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة
الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو
عشرة الا ثلثة قوله مع فرق اخر معنى مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي
نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها
في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا
قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض
غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف
في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه
لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي
ولا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط
حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون
الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط
لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا
لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المص بهذا
الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة
المجاز قوله او قبل عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي
من العشرة وهو السبعة قوله حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة
اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع
من الصادق مثل قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه عنه
فاجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد
فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب البعض

الا ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى
انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول
بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض
كالعام الذي خص منه البعض يمنع في القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا
انه يمنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان
الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر
فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد
اي اقرار بوجود الباري تع ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر
لما لزم الاقرار بوجود الله تع بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تع
ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن
معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم
احتج بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا معناه
عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين
الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على
المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب
الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي فلا حكم الا عليه هذا ولكن
لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام التكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة
اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال
ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل
هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول
بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل
في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها
الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها
باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال تقديره
اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها

من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف
واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن و
هكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول
الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وبضميرها معناها الحقيقى
على عكس ما هو المشهور فى صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق بان م
المعارضة ان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح فى بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ
خاص فى مدلول بمنزلة العلم لا يستعمل فى غير حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار
اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت
اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل ومهما يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الكل الحكم
بعد اخراج البعض فلا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول ولا اثر فى جعله جوابا عن الحجة
الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز بوجهين
الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون
موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما فحمل الاول على
المجاز وعدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثانى ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقى
بحسب وضع وحقيقة واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا
ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الاول الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا
واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله
الثانى ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين
وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس فوجب
تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح فى كثير من الصور كقوله عم
لا صلوة الا بطهور على ما سياتى واعلم ان كلام المص مبنى على ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا الطهور بعد الطاهر بها صدر بصدر الطهارة م
وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى
اصلا لا بالنفى ولا بالاثبات وفيه بحث لان جمهور القايلين بالمذهب الثانى كابن الحاجب وغيره هلا
قايلون بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس بمعنى انه اذا اوجبت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج
منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص
على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم
بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله عم لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم

الى

الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة فعبروا عن انتفاء حكم
الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفى اثبات وبالعكس قال
فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت "
لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف "
للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء فى مثل
لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفى الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة
بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة
بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة "
وبدون النية ونحو ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع بان قوله اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شىء اخر غير مسلم فى شىء من الصور فضلا عن جميع الصور
والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القايلين بان الاستثناء من
النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف
لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى
هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القايلين بعموم النكرة الموصوفة لا يقولون
فى العموم الاستغراق الثانى ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى لا شىء من الصلوة جايزة والسلب الكلى
عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون كل واحد من افراد الصلوة غير جايز المعنى م
الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض
الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل
فرد والاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون
المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء
بكل واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له
حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال
لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثانى مبنى على ان يكون قول الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة
فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهى غير جايزة الا فى تلك الحال فانها جايزة
ح كما تقول ما جاء القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة
المستثناة يكون بعينه هو المنفى فى صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم
جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلى فى صدر الكلام

والدليل الاول مبنى على ان تكون خبر لا والمعنى لا صلوة الا صلوة ملصقة بطهور صح
او سبيل ولذا فى كلمة الحجة المفهوم البيان م

والدليل الاول على ان ... لا صلوة الا صلوة متصفة بالطهارة

انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقايل ان يقول ان
الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء
يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يتم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها
ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شي من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال
ما جاءني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السوال انكم قايلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا الله
لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قايلون بالعموم لكن لا يلزم هنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم هنا عدم الحكم
بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي
بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم
عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** وايضا لما لم يسلم للخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة
اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب
اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين الحكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله م فنصف ما فرضتم الا
ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز
والطهور علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر
لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على
انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم بعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل
انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتب الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة
على شي اخر **قوله** وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل
في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح الاستثناء منه والاوجه
ان يقال ان قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل
لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه
ووصفه **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده بطريق الله
الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجل
بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق العدول على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي
للصانع مومنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون
الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في بعض الصور لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور
وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا

لا اله الا الله

لا اله الا الله للحديث **قوله** وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون
بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة
على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول
وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا
المعنى فاشار المص الى الوجوه ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد
في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك
واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولك جاءني ابو
عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب
الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القايلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء
عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له
بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح
الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قايم وجعلا مرفوعين فهم
منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس
في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق
فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص ببعض انواعه
فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى
ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات
جزء من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل
زيد ابوه قايم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده
اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء
ونقل ايمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية
بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء
فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير
مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تابط شرا
وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق او ببيت من الشعر ولا خفاء في ان عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل
معربا

الواحد ... مركب اضافي كابي عبد الله
والثاني مركب اسنادي نحو شاب قرناها ... اسماء العدد
في حكم كلمة واحدة بل منثورة نثر
موقوفة الاعجاز نحو كهيعص فان لكل اسم
منه الصور الثلث حكاية في الاعراب
والبناء بالاستقلال

بحسب العوامل واما النقض بمثل الى عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد
احترز عنه حيث قال ولا يعرب لجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس
بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون
المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين
الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا علي
عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة
افراد ولكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة
بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة
مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شئ من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة
وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال الحقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج
الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة
ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها
ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فلا
يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وامرا كما
يتصور كلي انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه
وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة
وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلاث هي حتف المتيم المشتاق
والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على
الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام
ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من اتحاد الاول
اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللفظ كالصدر الا ان هذا انما يصح
في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ
وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** حكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد
اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد
بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره
وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني

وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير
العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان
في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشارك المستثنى في الحكم
غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو موضع القصر
الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي
اي قصد الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان
لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله**
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت
عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت
حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان
الوكيل قايم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله
بطريق المعارضة لانه نقض الوكالة ويصح عند محمد بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار
التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيه الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا
لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة
لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح
بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه
على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما
كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصر مجازه والمستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا
الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي
نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما
فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء
الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه
منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه وللقايل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وح لا يتعذر
اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال يثبت ضمنا وتبعا للانكار حتى فاذا استثنى الانكار
لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشئ من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه
فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما
صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المص محمول

قوله وقد
على ان الاستثناء اى الصيغة التى تطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة
اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء فى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى اولئك الذين
يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن
لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعل فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينه بوجهين
الاول ما اختاره المص وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه
من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى
انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع
الثانى ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه
عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم
الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس
بخارج عمن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق
لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق فى الجملة وان لم يكن
فاسقا فى الحال واعترض المص بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقون بل الذين
حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم
وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فالاستثناء
متصل بناء على ان زيدا الداخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه
بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة فى المستثنى اظهر
وليس المراد ان المستثنى منه لفظ هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان
زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا
الكلام فى الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى
الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى او من قام به الفسق فى الزمان
الماضى او من قام به الفسق فى الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة فعلا
الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير
السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد
على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثانى او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق
بمعنى صدور الفسق عنه فى الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين فى الفاسقين
بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم

بانه

بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح لاجماعهم القاطع على انه لا فسق
مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه
وشموله اياه بحسب ثبوته له فى الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يعذر فى صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين فى الواقع وان التوبة تنافى ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل
زيد فى الانطلاق وانه يصح استثناؤه باعتبار دخول المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل
خارج كما يقال خلق كل شىء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان
خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم
دخول التائبين فى صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون
ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على اولئك القاذفون والاثبات لهم فان الاستثناء
كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا يعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه
خارج من الحمل على الكرام لانا نقول فح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين ه
والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون فى جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى
انه يحتاج الى تكلف فى التقدير اى الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان
يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك وبعد التكلف فالذى يكون الاستثناء
مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو
فلا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعى انه
ظاهر فى العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابى حنيفة انه ظاهر فى العود
الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى
حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق
دليلا اخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها يصير بمنزلة حايل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من
غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء والثانى عود الاستثناء
الى ما قبله انما هو بضرورة عدم الاستقلال والضرورة تندفع بالعود الى الواحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق
فلا ضرورة فى العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذكر انه لما ورد الاستثناء
لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى
الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل فى الاستثناء اجاب بان
العطف لا يفيد شركة الجمل التامة فى الحكم على ما سبق من ان القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم مع ان
وضع العاطف للتشريك فى الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك فى الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى

قوله وصرفه الى الكل نزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهى اية القذف المشتملة على جمل ثلث هى فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعى فى الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية لما هى ما الا استيناف بيان لحال القاذفين وحرمتهم غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه تقبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عند من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا سقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر فصح ان يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيقع صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة ابتداء غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حتى عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة فلا يجوز ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو للجمع والنسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب **قوله** ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار فبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المآل والتعليق يمنع انعقاده فى الحال لا فى المآل **قوله** ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد كله منك بالف على انى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل فى

الشرط

الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شئ من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد ولهذا قيل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع

قوله **فصل** النسخ فى اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفى الشرع هو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد خلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبنى للفاعل وهو الناسخية لا من المبنى للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متاخر لا يقال ما ثبت فى الماضى لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاين ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعنى ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس فى اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع فى ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التابيد ولهذا كان تمسك المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التابيد ولا خفاء فى ان قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها الاية لا ينافى ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى لشرع النبى عم وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع **قوله** اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا ان كلا منهما متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه فى التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه والقيام بامره ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبى عم فما نقلوا عن موسى عم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما

النسخ

وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون
اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا
عم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على رفع رسالة محمد عم والقايلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا
بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ
لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا وظهرت ثانيا وهذا
رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى والكل التزل
اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم لكن
لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عم بدليل نقلي لاحتمال ان الاحكام المذكورة كانت جايزة بالاباحة
الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة
الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشا عن دليل فلا يعبا به والاباحة الاصلية عندنا
بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل
القايلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم بانه لا يمتنع تبدل الافعال
حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي
ولقايل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قايل ان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما
يكون رجوعا عن مذهبه فلم يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قايل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس
بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اى محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت
فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه
الى كذب او جهل خلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث
الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهائه
فيكون نسخا في معنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام والاستمرار في جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا يساغ لا بدون
القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال
هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز
نسخه اذ لا يزيد الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد
يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف كما
لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبل وذلك
كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قولنا صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور
رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره
مناقضا له وذلك كما تقول صم كل شهر رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع
الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز
ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب بتقييد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى جاعل
الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب
تقدم المومن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح ابراهيم عم ذهب بعضهم
الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل
ما تومر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور
ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتاج الى الفداء لانه قد اتى به وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع
شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني
فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل وقد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتئم عقيب
القطع قيل هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان
هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن
من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى
ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو يتعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على
مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال
الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان
ينسخ قبل ان يوتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج
والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو تخلاف
وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد لان الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه
يقال فديتك نفسي اى قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه
وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام
الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم
كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب
ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا القياس
لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ اى بعد النبي عم لان الاحكام صارت موبدة بانقطاع
الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع في دلالته

النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط بسقوط سببه لا لورود دليل
شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين يبتنى على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع
ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز وكانه اراد ان الاجماع لا
لا ينعقد البتة خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة
ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا من دليل شرعي
ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص
وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم
مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب
النسخ وللقايل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى النص الراجح
على النص الاول الذى تجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز
ان لا يعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا لخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح
ناسخا **قوله** والى هذا يعنى اشار بقوله م يوصيكم الله لان الايصاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه
لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عم اعطى
كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية المواريث
كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي
ثبوت حق اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى ان المنتفى باية المواريث
انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث فهو في نفى اصل الوصية
لكن لا يخفى ان جواز ما ليس حكما شرعيا بل اباحته اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع
باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** ولكان هذا مما يتلى في كتاب الله يعنى ان حكم قوله
م فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة
دون الحكم وقوله م فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف
لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولا اننى اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه
لالحقت الشيخ والشيخة الى اخره بالمصحف **قوله** فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون
التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة
قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القران للقطع بان اية التوجه
الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا
وهى ثابتة بقوله م فبهديهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبى عم يتوجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديث

عايشة

عايشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد
اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله م ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه
قوله م انا احللنا لك ازواجك التى اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع
حكم لا يحتمل النسخ لان قوله من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة يتناول الابد **قوله** وليس ذلك من
تلقاء نفسه فان قلت لم يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحى حيث اذن الله م له في الاجتهاد
من غير ان يقر على الخطاء **قوله** بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل
فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما خالف كتاب الله م الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** واما
المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون
منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** قالوا وقد
يرفعان فيه بحث السنطادى يعنى كما يرفع الحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او
باذهاب الله م ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت
ولذا احال هذا البحث على غيره **قوله** سنقريك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان
الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذكر مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة
البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة
سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل مثل ان يزاد جزء او شرطا وزيادة
ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني
ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان
غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار الخامس
ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة
ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعى انما ذكر لزيادة البيان
والتاكيد سواء علق بقوله رفعت او بثبوت لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعى لا يكون الا بدليل شرعى
وكذا ثبوت الحكم الشرعى ثم لا يخفى ان الدليل الذى يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل
المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب والمص عليه مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة من محل
الخلاف مع ابى حنيفة لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم
من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التى
تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثانى زيادة عشرين جلدا
على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق
او اطعم

وقد فسر في المحصول ومغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعنى المزيد عليه بحيث لو
يوتى به كما هو قبل الزيادة لجب الاعادة والاستيناف فلا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا
كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين
الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا بزيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد
الامرين الاولين اعنى الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شئ اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير
الاصل على ما ذكره ابن الحاجب اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال
الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور
على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين
مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني
اعنى زيادة عشرين على الثمانين ليس من النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث
دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده
كالعدم ويلزم الاستيناف او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين
على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا
بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه
كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم
ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة
شرط منفصل في شرايط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي
معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل
المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزئ ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة
يصح ولم يلزم الاستيناف وانما يجب ضم شئ اخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين ثم الحق زيادة
ثالث نسخ القبيح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله فانه فسر ينبغي ان يكون على اللفظ المبني للمفعول
لان ابن الحاجب لم يفسر بهذا التفسير قوله يرفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة
ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم
توقفه على شئ اخر فليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على ركعتين
مثلا وايضا قيل التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام
غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له
حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد وبه يلزم عدم

وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم صح

للجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم
عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو
لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي
لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه يبتنى على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت
الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة
والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة
ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما
شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامراتين
وشاهد ويمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ بطله المص بان الواجب
في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل
مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير
فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله تعالى فرجل وامراتان خبر مبتدا محذوف اى فان
لم يكن رجلان فالواجب رجل وامراتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لا
لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامراتان او فالمستشهد رجل وامراتان وهذا
على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا
مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم
عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيرهما ليس بمشروع فغايته الدلالة
على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله
فلا يزاد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم
ابدؤا بما بدا الله تعالى وبقوله عم لا يقبل الله صلوة امرا حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم
يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روى انه عم كان يوالي في
وضوئه او بقوله عم هذا وضوء من لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور
والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عم لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد
وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع
بخلاف الزيادة بطريق الفرضية يعني عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل
مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان ترك مثل ذلك لا يكفر جاحده

فان قلت ظاهر هذا يرد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه
طريق على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق
او لا قايل بالفصل قلت النزاع فيما فرض شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع
فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت في تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان حيث ان الفرض
ما ثبت بدليل قطعي والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرانا واجب من حيث خصوصية
الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط الصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا
للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون
النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز
الصلوة الا به لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا ان يكون المصلي اثما باعتبار تركه النية او الترتيب
في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي
الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في
صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه **قوله** ولم يجعل
تكرار الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب
بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف
الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصول ثابتة وتنايج فكره عالية مشتهرة
كفروع فقهه **قوله** للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد
الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم
المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا
السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذكره ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت
البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت
عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي الاجابة المنبئة عن
الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي يوجب ذلك اي السكوت
وهي اي تلك الحال هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجابة
وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا يمنع الحياء من التكلم
به وهو الاجابة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل والمعنى جعل السكوت
بيانا للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المص
انه جعل بيانا للاجابة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه

وافرارا

واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله**
كالمولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم
الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى
بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة
حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي المائة مجملة يعني ليس الدرهم عطفا عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير
ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم
بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة
وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فهو عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك
اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم
او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون
بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع اخر وهو ان تفسير
المائة بالعبد او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في
الذمة الا في السلم للضرورة فلا يكتب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد
حتى يتحقق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف
اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان
المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان
اريد بناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هي كون المعطوف من قبيل
المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا
التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله الركن الثالث في الاجماع** وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي
الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي
عصر واحترز بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين ومعناه
زمان ما قل او كثر وفايدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى اخر الزمان اذ لا
يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ح ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق
ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان
تاركه ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمص خصه بالشرعي زعما منه انه لا فايدة للاجماع في الامور الدنيوية

والدينية الغير الشرعية وفيما ذكر من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنياً فبالاجماع يصير قطعيا كالاجماع على
تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا المسئ الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه
المجتهدون من نصوصه فيصير بالاجماع قطعية قوله والبحث منها في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند
والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث
فيها في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امراة الجناية روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ
عمر انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اى ازلقت الجنين واسقطته
قوله وقد يكون اى سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون
لم يكن اجماعا ولا حمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يرفع احتمال كون
السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع
الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة
هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله فشمول
العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا
وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم
ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الامدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل
وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس
فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين
ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايل بالتفصيل فهو قول لم يقل به احد قايل فيكون باطلا قلنا عدم القول به
لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول واحد فان قيل قد اتفق القولان
على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل
والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل فنفي التفصيل تخطية كل من
القولين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطية للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطية الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض
بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله
وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام
ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع
ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان
القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع

في مسلة

في مسلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض
ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي
اخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على
وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء
ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بسبب
التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وكذا
انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان
قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس
في العلية قوله اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل احد يعني لا قايل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل صح
ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان
الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب
ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الضمار هو المال الغايب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع
به من الاموال قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث
القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون اشترك فيه واحد بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون
حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع
يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما حكام
متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسلة
الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين الامرين
وهو ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان فيه في اثبات نسب الولد من احدهما
وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود
اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به
الشرع كما في الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق
اعني الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا
بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما
جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان

القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر
من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قايلا بثبوت الحكم في صورة
معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قايلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير
السبيلين لا بمس المراة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او
بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قايلا بالثبوت في الصورتين
وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد
شرعي كتسوية الاب والجد في الكلام كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض
العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى
والاخر قايلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون
اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا
ويجعل منه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان
في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث
فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه
اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا
فاحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس او الادخار وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو
حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية
حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير
الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه
يصدق لا شئ من التطهير مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي
فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين
ليصير الحكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس
مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته
ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني الانتقاض بالخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر
من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم
شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس مجمع عليه وانما قال والذي يخطر ببالي ان الظاهر
انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير
في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القايل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قايلا

بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** وليس هو اي صاحب البدعة الذي
يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار
ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الايمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه هو
مشهور بها فقيل لا يعتبر بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتبر به والاصح انه ان كان نظرا اليها فلا يعتد
بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله**
لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع
من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفايدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القايلين
بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد لاحتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل فيه ما ذهب اليه
وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع
وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ
عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه
شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتبر به ويعمل وعبارة
فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجواز ان فيما يثبت بالاجتهاد على
معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى المجتهدين للاتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان
لم يعرفوا انتهاء الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وسواء يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا
لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة التلقيح انتم اعلم
بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي تجوز
مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا
فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا
وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة
منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية جمع بين مشاقة الرسول التي
هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما
لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا
يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو
عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق

الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد
اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي
مخالفته حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص او ح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات والاسناد للحكم
الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو
الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى
عم لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين
في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة
بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوص
الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك
بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة عن اتباع الظن واعترض
المص بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع
ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول مع ان حمل
الكلام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القران
وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم
هذا انما الحاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد
لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به
واشتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزم به من ان جزء الشئ
ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع **قوله** وكذلك جعلناكم امة
وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة
بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل احد من الامة فتعين
للمجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان
يكون قول الامة حقا وصدقا لاختيارهم الحكيم للتنبيه للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضايل منحصرة في التوسط تقرير
هذا الكلام ان الخالق تعالى قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبداء ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب
والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية
مبداء جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس
الامارة والثالثة مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية
والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة الاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضايل

هي هذه الثلثة وما سوى ذلك من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان
اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها
وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما
لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي
هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية
للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهايلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها
محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي الا
انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى
اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود
اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضايل والاطراف
رذايل واذا امتزجت الفضايل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن
العدالة بالوساطة واليه اشار بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي
هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية
وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها والشرط في التوسط في افعالهما لئلا تستعبد الناطقة في هواهما وتصرفاهما
عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقياد السبع والبهيمة لله
للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة
الى العلف والا هلك الكل فقول النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه
الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه
علم آخر **قوله** واما غيرها من الايات فدلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست امّا قوله تعالى
كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض
الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع الممتثلين للاوامر
خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف
والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة مطلقا على قطعية
اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الاية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه
بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة
كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار فقد استدل
على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت

حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رض وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى
ان مثل هذا ايرد على كل ما ادعى تواتر معناه **قوله** فانا اذكر قد ذكر المص مما سنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه
حاصل الاول ان الله تعالى حكم بالكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شئ من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث
مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة الا
الاستنباط وهو باطل اذ لا فايدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين الاستنباط
للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيمة
وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين الاستنباط من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعين عدد معين من الاعصار
فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون
اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا
الكلام وللقايل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر
لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا
اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم
كل حادثة في القران والمص جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما
اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل
بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما
اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس
الامر بمنزلة المتواترات والمجربات **قوله** وايضا قوله فلولا نفر الاية للقايل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق
عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب
العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكر
لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى
وما كان الله ليضل قوما الاية للقايل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما
يقع الخطا لجماعات العلماء وايضا هذا الاسناد ووقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما
معنى وقوع الضلال من الله تعالى وايضا الواجب على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين
جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل
المراد نفس ادم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها
انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى
ان تعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر والتعجب

من النص

من النص كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له
ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق من الوجوه بالكتاب مما اتفق له في اضرعهن ولا يوجد في
النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه
ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** وايضا للعلماء استدلال جيد الان حاصله راجع الى ما سبق
من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم مما كان مما مظنة ان يقال ان العلماء
لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او
اجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون
من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد
في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا
لابتنا دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا
فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر
جاحده والثانية بمنزلة خبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل
هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة
على حكم ثم اجمعوا على خلافه والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي
المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله
كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه
فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان
انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد تحاشى عن
اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما
الخامس ففي السند والناقل جعلهما في فصل واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره
والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين
بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجتماع على اكل
طعام واحد وفايدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا
في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في
الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري
ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع
في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبرا ولم يجوزوا الاجماع الا عن
قطعي

سند الاجماع

لانه قطعي فلا يبتني الاعلى قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليل اى
سند بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون
السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا اذ هو ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز عن — الاجماع ح
قطعي اصلا لو قوع لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا
بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا
لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما
في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند
قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فالبطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى — مظاهر ح
اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال **قوله** واما الناقل
نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلايل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت
اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع
ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل
واستدل بان الظن مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان — نقل ح
خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان — القياس
الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعا **الركن الرابع في القياس** هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست
النعل بالنعل اى قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء
كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع لاصل في علة وحكمه وذكر انه من ادلة الاحكام فلا بد
من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل اخر يقاس هذا به وكان
هذا فرعا وذاك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذكره في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك
يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي
لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال
على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل
بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال والمقص زاد تغير العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة
النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة
الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما نشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل

والفرع

والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل
والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليل على ما وقع
عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة
لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره
والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني
المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل يشعر ببقائه في الاصل وفيه بحث لان معنى التعدية
في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف مجاز او منقول وانه لا حاجة
الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى اعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن
تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور
التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما
على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص
فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراى على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية
حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص الى ان
مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اى ما يتقوم به ويحصل وهذا الجميل وجهين احدهما ان يراد بالركن ماهية
الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه
اثبات الحكم شرايط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه
عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكر من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور
الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط
القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه
فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط العلم بصحة
القياس لا القياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات
الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا
فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا
للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع
ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح
ثم الاظهار يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين

بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفى اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في
الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك
في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه
ذهب داود الاصفهاني ثم اختلف القايلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقايع
عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية تجوز
التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع
والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القايلون بالسمع فقيل
بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع
قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين
المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكاينات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في
عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القران فلا استدلال ايضا
على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى
وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس بمنبت وغير منبت والآمع
في التعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه ثم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف
على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء في فرض فهو كاين في القران معنى وان
لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا
على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القران حجة فان قيل الكل في القران الا انه لا يعلمه الا النبي عم او اهل
الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا
الجواري سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احترز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما
خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق
العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات بعجزهم عن الاتيان بقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا نمنع العمل
بالراي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك
به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه
ومنه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق
الاية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء
بالتامل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ايمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع
اعتبر بالدار وهو يمكن حدوثها بغير صانع فما تنكر بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم

فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة
قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب ونوع القياس
الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح الشرط والجزاء لا تقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو
القصة السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه
الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكل فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص
وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه
ما ينتفي فيه شرايط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار
والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد
بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بما
بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع
ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لامتنع التمسك بشيء من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة
والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه
ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب
باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه
واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب
لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف
وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاذ
فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص
الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ
قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى
الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الاية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة
لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما
كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روينا
في اخر باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان
جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عم كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر
بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فايدة وقد اجاب
عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فايدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس

وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس **قوله** وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين
احدهما انه ثبت بالتواتر من جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا
والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس
وبا حثتهم فيه بترجيح البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم
الراى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرايط القياس
وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها **قوله** لان وجود
الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه وفيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من
الياقوت ونحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل
في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح
انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرايط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط
الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون المقيس عليه متفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على
الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من الناس بقبول شهادته وهل يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره
وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال
الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم حتى انه حمل
الاستعمال الشايع على القلب فلهذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص
قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه وذلك انه شهد للنبي عم في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته
او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين
الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اى معدولا به
لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم
فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص
للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع
جعل من امثلة المعدول عن القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل والتعادل بين ما يبقى وبين
ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى واتوهن اجورهن وقوله اخبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عم اعطوا
الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم
بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به
عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة
خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدا به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات

وثانيهما

وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب
الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما
ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت
العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع
في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس آخر على الذرة فان وجدت
فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة
لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اى لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس
الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون
المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي
واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور
لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة **قوله** فلا يثبت
اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك
الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف
بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة
اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد
على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المص من دلالة النص وجوابه انا لا نم ان رعاية المعنى
سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود
العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك
وما ذكر من وجوب الحد على اللايط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او قول بدلالة النص
وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك
وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء
على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما له
ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى
لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس على معنى انه يشترط فيه كون
حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا
الابذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا من
الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال فانه انما تظهر فيما قاس
النفي

فاذا لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارى وهو حكم شرعي
ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسايل ولذا يقول المناظر لا بد من بيان
المقتضى في الاصل وماذكر الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذكره في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يطلق
اى لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذكر الاطلاق ليلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم
الا ان يطلق مجازا على شراب مخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة
مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع
انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعنى قبل القلي والطحن **قوله** والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان الحد
التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره اى عذر الخاطئ دون عذر الناسي سماوي
محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الحاجة الى القياس
لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع من قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب
الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء
واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عم قال خمس من الكباير لا كفارة فيهن
وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على
وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد الكفارة رقبة الكفارة بالمؤمنة
تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل
اوغيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا الاحاجة
الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا
النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء
الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في
الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما الشرط
ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالراى ففهم الشارحون
انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص
في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين
احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم
النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما ان محل البيع يجب

ان يكون

[margin notes:] وبلا نع ٤ — عن الخطاء لا لان الاحتراز بالتثبت والاحتياط لا خلاف النسيان فانه صح — قوله صح — في الفرع صح — الغاية

ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب
القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على
جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه
ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى
اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون
اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما اجاب بان
اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز
التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغير ذلك من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية **قوله**
وانما كان تغييرا وجه السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير
وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغير هذا النص ليس
بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم
وانجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما
امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى
لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الابل من جنس النصاب
اسهل وجدانه اليه او صلا ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة
بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص
الدال على وجوب الشاة لان المراد صلاحيته حدثت بعد ما كانت بالملة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع
دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اى بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم
الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا
حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
في هذا الحكم اى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اى في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون
بالنص اى بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف
ليس فيه اى في ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع
التعليل لا بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار وبالتعليل حال او هو خبر صار التغيير وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكر
المص

[margin note:] والممتنع هو التغيير بالتعليل مع

[interlinear gloss:] القرابين جمع القربان

صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام
حيث جعل الفرع هو ساير الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد يعتبر من جانب المصرف
وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به لجواز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى
للتعليل بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت
كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح
غير الشاة للصرف ولا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء
حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هي الصلاحية
بالملة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز
بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله ابتداء
وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتهما فقابلة [illegible] اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين
بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز
الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم
وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال
انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة
حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص
حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما اول ذلك على غيره
لان كون اللام للعاقبة فيه مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القراين وقد امكن حمل اللام على الاختصاص
والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف
اليهم سواء صرف او لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام
للتمليك فيصير ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص
لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى
لتعليله بعدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح
وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية
فلا معنى لما ذكر من ان الفقراء للجنس وفي اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان
الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكر قوله على انه ان اريد هذا اي
توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف

بلا

بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع
الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع
تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة
النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او فرقه
وكون الماء الة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك الازالة بل الزيادة
فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع
الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا ينجس به
ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فليس ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به
حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا
فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير
المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر
فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه الا انه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف
التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع
الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا باس
بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه لنفي الشمول
لا لشمول النفي قوله ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته
وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار
القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله

فصل العلة قبل المعرف

ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان
للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه
لانها عرفت بالحكم بها لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم
بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل
والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا يمتنع
كون احدهما اجلى من الاخر لعارض قوله بلزوم الوجوب للحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعم
اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء اخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان
معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم
ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها

بجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك
مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بزوانهما ان العقل
حكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق
عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت
متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شئ جعله
الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشئ بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى وقبل ورود
الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشئ قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب
للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه ما شرع العلل موجبات للاحكام
في حق العباد ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي
عم باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم
لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول
انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او فسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها
والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول
قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام
ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل
هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما
ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو
ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا ويدفع ضررا
ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب لما حقق
واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المص بل هو على التفسير الذي ذكره الامدي في الاحكام
وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على
القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب
الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الامدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم
هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس
ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة

مرتب ح

مفرح ح

عندي ام

مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم
اليه حتى يوجد مانع من البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب
ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في
النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل
على ان هذا النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر هو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح
للترجيح دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب
للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى
العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف
وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة
واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من
دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم اخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية
واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما يجي
فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم وجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص
فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم
مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف وجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل
واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع
وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم
هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون
الاصل هو التعليل فبهذا خرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول
ووجه الرابع ظاهر وللقايل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية
ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصر لتاكيد
الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي
وجوب التعيين الى المطعوم قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب
الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع
تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة

الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع
النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بشعير لا بعينه مع الحلول بعينهما
وذكر الاوصاف حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل
التعيين فثبت باجماعهم على تعديته وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معدى حتى وجوب التعيين
اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر المكيلات والموزونات
لان ربوا الفضل وهو مبنى تعديته وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبنى تعديته وجوب
التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل اولى
ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او
النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا الريبة
وفي بيع النقد بالنسيئة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر شبهة صح
وينتهي بالاخرة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم
ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم التسلسل او السقفنا ببعض التعليلات من كون النص معللا وتقريره
جوابه انا نشترط في العلة التاثير اى اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت عليه الوصف
ثبت تاثيره ولما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او
لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون
النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله** هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل كونه
في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين
والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع
ويمكن ان يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير
قوله الثاني اشارة الى نفي شرايط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب
ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل لا له
للاتصاف به ولا بالخفي كرضاء المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون
اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سياتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت
العلية صفة زايدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول
غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يتم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان
قامت قاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء واما
بالمجموع من حيث هو المجموع وهو ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع

وبتسلسل

ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة
له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع
الاعتبار ولا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر
فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية
ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا
للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على
اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم
والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه
القايم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات
قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا كان
فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء هاهنا يثبت بها سوى الحكم
ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا
لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء
كان معقول المعنى او لم يكن علة او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم
هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من
تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقبل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة
في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما جوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة
القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع كون العلة غير
المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها
نص الشارع **قوله** اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقايل ان يقول ان اريد بالفايدة الفقهية
ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان
بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسألة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز
ان يكون لفايدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا
والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم ولا يعتبر
في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة
والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالقاصرة المنصوصة بنص
ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
الغير صح

عدم الظن نبعد ما غلب على راى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم الخصم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدى قوله فان قيل تقرير السوال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قوله مثل المسلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان احد اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف الذى لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ويكون ما نعا من علية وصف اخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد اعتاقه يعنى ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك قوله او تبرعا عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى ببدل الكتابة ام لا قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قيل هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذى لم يود شيئا فكيف تجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وح لا اشكال قوله الثالث لا اشكال ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف نحو زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوى مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفى الظهور واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو

لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم من دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانه يحشر مليا من قبيل الصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغنى غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء وبدونها قد يورد في امثلة الصريح وقد يورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغى ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التى لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اى التى يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اتم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهى كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما تقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمص في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه عامة ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصيف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينقض ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم

اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسب لا الى وصف
الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف
على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام اللائقة الثابتة عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة
هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثيرا ووجوده عند وجوده
وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب
للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار
لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا تقذف بالزبد وتحفظ في الدن وان من المناسب ملايما وغير ملايم فخلط المصنف كلام
الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل
وغيره فكر ما سبق ذكره والملائمة شرط زايد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم
بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا
الحكم فالمراد بالجنس الذي هو اخص من مصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة
حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة
حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل
بالمناسب دون الملايم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس
الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر
وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب
الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار
الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي
للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا
بناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا اشكال ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم فما كان العموم في العموم
فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على
الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا لكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف
في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكر المص
من المراد بالملايم كان يناسب هذا الاصطلاح لو ورد اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه
في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملايما وقال ايضا الملايم ما اثر عين الوصف في عين الحكم
كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارح اصول ابن الحاجب ان الملايم هو المناسب

الذي

او جنسه في جنسه وايضا الملايم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه ...

الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب
الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر
شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو
اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي
ذكره المص قوله والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الصغر في
جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف
اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة
بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير
العضو كالصغر عن تطهير العرض والوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم
الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان
القايلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين
الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او بنص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة
وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال
لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي
في ذلك اصلان وذكر ان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما
العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص فسر شهادة الاصل بان يكون
للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا
في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل
لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما
ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم وان
لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه
والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملايم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى
ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح امام الحرمين
والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية

اى مختصة بشخص نفتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا
والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية
اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب
كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث
فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالا
بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغائي كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب
لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل
اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار
ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع من المحافظة على الخمس الضرورية
وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمس الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب
في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول
لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراى واذا اعتضد بالاصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليه
راى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود
للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من
القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر
الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة
الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني
عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة
مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملايم وغريب ان المعنى اربعة اقسام
ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا ملايم ولا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا
في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في اشتباه المحرمات اورد المحشي عليه الاعتراض السابق
وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في
تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب
الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر
مقبول باتفاق القايسين وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة تعرف بها انه
نيل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول
ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر والقياس

اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم
الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب
ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على
الابعد في الجنسية فالمص اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم على ما سبق واورد بدل
العين النوع لئلا يتوهم ان المراد منه الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها
فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب
بالقياس لا مطلق الحكم لان علية جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية
السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم لمعنى من البيانية اى النوع الذي هو الوصف او
الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وتقييده بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما
الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو من فكر الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن
الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والعذر فعجز الصبي الغير العاقل
نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من
الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا
وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشاء عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في
جميع الاوصاف والاحكام والتحقيق ان الانواع والاجناس باقسامها انما تعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات
فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب
عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم
او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا يعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط
ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز
بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل
المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن
المؤثر قوله وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر
في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي
او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون
اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او الجنس واما الثنائي فستة لان لكل واحد من الاقسام الاربعة
للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فيسقط ستة بوجوب التكرار

اونقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار
الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب من اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار
الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في
النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار
قصدا لا ضمنا على ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه
مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان
يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلث فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة
العيد فان العجز للجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال كحسب ... النجاسات
وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر
في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء لاحتياج الشرب
فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع
مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا
للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع
في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في
الصلوة او خارجها ولجنسه وهو الخارج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة
مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة
للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كاآبار الفلوات
والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا
في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا
فانه من حيث انه بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه مجرد دايمي بسبب عدم العقل علة لولاية
النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب مثل الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع
الجنس في الجنس كالولاية في حال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال
للحاجة الى ابقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب
الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع
في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره

المص

غير اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس صح

حتى ع

في اعتباره
وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع صح

المص قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان في الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار
الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء
اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه
منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمي البعض ذكر في بعض اصول
الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو
الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية ساير المطعومات كالخضراوات والملايم هو الاقسام
الثلثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو اما ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام
حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا
المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في النوع الجنس واعتبار الجنس في
الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم
شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة
الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل به
بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو
تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي
بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة
شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة
ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما
ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكن قد يذكر وح يصح ان يحمل
قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الا
الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا
لا يجب قبوله لان شرط القبول هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه
في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس
القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما
فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض
يسمي اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملايمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك
الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المص

الامام السرخسي

ووجه

في اثناء الكلام الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع
لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون الكل
التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم
جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم
ان يوجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي
فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة ود
واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس
البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على
ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في
كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر ه
والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه
سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وح يتم الاستدلال ففي قوله عم انها من الطوافين لجنس الطوف وهو
الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كما في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل
اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة
دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله عم انها دم عرق انفجر لان انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى
النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف واما في وجوب
الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة
في بنات ادم كتبها الله في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة
والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام
الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة
ابدا ولم يفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم
انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست
في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع
او الجنس القريب **قوله** وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة كما قال النبي عم في تحريم الصدقة
على بني هاشم ارايت اذا تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل
بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار والاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء

وهذا الحاصل من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة صح

المستعمل

المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة
في الجد مع الاخ واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية
فقال علي رضه انما مثل الجد مع الاخ مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين
اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرع والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا
رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجح
فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخ كمثل نهر ينشعب من واد ثم تنشعب من هذا النهر جدول ومثل
الاخوين كمثل النهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي
والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير
جرينا في قبسنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى
به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في الممسوحات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف
وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار
ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر
للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم الفرض في رمضان
مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتميز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو
للتمييز بين الجهات المتزاحمة بحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض
العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل
الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك
ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي
عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر
فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود
الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا
كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم
ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا احتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه
عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج
الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص
التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم

عدم العلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات
عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن ذكر على ما بينا واما على ما ذكره بالنص فيكون هذا من المسالك القطعية، بدون م
بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة
وهي المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم عليه به ومال الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد
في مناط الحكم اى علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه واما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة امام
في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها
ما دل النص على كونه علة من غير تعيين م
في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى
يتعين وطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما
تخريج المناط فهو النظر في اثبات الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة علته م
الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين
على علية الوصف بدوران الحكم معه اى ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس
كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود
النص في حالتي وجود الوصف وعدمه ولا حكم له اى للنص وذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين
اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا
كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم ويتبين علية الوصف والا لما تخلف الحكم
عن النص **قوله** لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة
اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا
اذا لم يتم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب
الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص ~~عن مطلق عدم الوجوب فيجعل من حكم النص~~ المذكور بطريق
المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه لحل القضاء وهو غضبان يعني
ان النص قائم في حالة الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا
النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو الاباحة الاصلية والنصوص
المطلقة في القضاء وجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون
المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد ومن الاحتمالات كثيرة وقد يقال

اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالف او صح

اذا وجد

اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط
المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك
فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال
يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم واجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران
وهو ههنا من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن ذكرتم م
غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان
الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان
دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال
بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول
بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران م
والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية كذلك ليس بلازم لها
لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها
بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على
فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق
الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام
الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا
في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فانا لا نم قيام النص بدون
الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث
وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط
له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها
الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل
ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين
والقيام من المضجع كناية عن التنبه في النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة
النص واما على الثاني فظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او من
قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان
قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم
عكست

بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي م

اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى الازالة بخلاف
ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لايقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص
الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة
النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر
وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك مثل هذا الايجاد في الغسل لانه لايسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين
فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على مايعتني البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا
ولغيره ندبا لانه لايراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت بنيت هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث
وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي
لم تثبت بالدوران على ماذكرتم واما في الحديث فلانا لانم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف
وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى
الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام
النص في الحالين مع عدم حكم لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق
المقصود يعني لانم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرايط مفهوم المخالفة
وهو ممنوع قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جايز عند الشافعي فعندنا لايجوز
التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول
وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة
ماينفع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او
وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مما ملوف التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لايجوز لاجل
اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او وصفه بحيث لايثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي
ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او وصفه ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في
الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات
حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق
ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جايز
بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت
بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يكون شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول
عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة
الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام

اثبات سبب وجوبه لا ...

واتباعه

واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل
ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لامعنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم
دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جايز في الجميع لان المعرفة
لاتختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لايتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع
وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لايثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين
القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد يعم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة
الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد
فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ماسبق في بحث دلالة النص
ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل
بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لايجري في الحدود والكفارات
لا على انه لايجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي
والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل
فكيف يتوهم ان يورد هذا الاشكال على اثبات السبب بالتعليل فيما لايوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف
من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لايصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب
بانا لانبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد
العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لاغير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر
الاسلام مثالا لا اشكالا لاغفال اما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه
يحرم النسية وهذا خلاف وقع في الموجب فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لانجد اصلا نقيس عليه بل يجب الكلام
فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض
وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا كما استوى شبهته لحقيقته لما روى انه عم نهى عن الربوا
والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا
في النسية شبهة الفضل وهو الحلول اذ النقد خير من النسية وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع
العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى
فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا
به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسية بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة
لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح التعليل ذلك الحكم

بغير المقلية صح



بان يكون مؤثرا او ملايما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملايم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من
اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك
العلة فيكون العلة واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد
فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة
وان لم يثبت ان علية ذلك الشئ للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم
لم يصح الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم
يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة
التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله فصل** في الاستحسان وهو في اللغة عد الشئ حسنا
وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين
على الجراءة وقلة المبالاة فان القايلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقايلون
بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه
اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن ونقل عن الايمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن
الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة واما
من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع
في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس
بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه
لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير
شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم
الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذا
التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى
آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه
الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به
عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت
الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام

قال التبريزي في شرح المنهاج بعد ما بين ان الاظهر ان الشافعي عليه الرحمة لم يقل به على الفور الى الكتاب ونقل في الذخاير عن حرملة والسلمي عن ابن سريج والطحاوي عن خال المزني انها الى ثلثة ايام لا غير كان فيها الى نظر وتامل قال السبكي وعندي هذا القول قلت استحسانا منه اصل يعتمد فهي خلاف هواه قال بالاستحسان اللدي قال ابو حنيفة رحمه الله

حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول
على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان — القياس صح
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع
بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكروا القسمين
الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس
والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس
والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان
ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز
العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع
البهايم كالفهد والذيب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهايم نجس لا يطهر بالذكاة
لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع
ما لا يوكل كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه ذمتا ماتت فيه فاعتبر حكم — وهو طاهر صح
له حكم النجاسة والطهارة المتيقنتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير — من حيث
ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهايم دون الطير فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف
الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها
لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته
فيكون سورها طاهرا كسور الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة
الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي
المامور به في الاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا
وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجدة ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني
اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهو امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا
الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضي حسنه لذاته
فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم
تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام
اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب من التلاوة في الصلوة — الركوع صح
ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر
راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان السجدة



الثلاث لم يجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وهو كما فقه
المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به لها هم
هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة
بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق
بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية
المامور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا
سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج
الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا
واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة
والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا
او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجح الاستحسان واما ترجيح القياس
ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع
الاقسام باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره تكون م
استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح
الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة
الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح
عليهما الصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري
الاستحسان في اخيري القياس الاول يعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس كذلك
الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث يعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك
والرابع يعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة
الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فيه باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من
الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان
في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد
علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة
تقييد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر

والباطن

والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع
يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر معرب
او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكر البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة
لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء
كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره
في ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن
القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر
وهو لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان
التحالف اي وجوب اليمين على كل من البايع والمشتري واما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البايع
ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين
على كل منهما كما في ساير التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البايع والمشتري
اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول
وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في
العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن
كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى
اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عم
اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان
اريد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون ردهم
الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة
هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من
الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو
ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من
تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صور الاستحسان وفي ساير الصور وقد ترك العمل
به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا
انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا هو جب نجاسة سور
سباع الوحش

هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس لجلي الضعيف الاثر
بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله فصل** في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات
التي ترد عليها ودفع تلك الاعتراضات اى الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس
والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربع طرق
الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت
العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو
ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد
يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** نوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان
حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان
باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين
فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اى المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخص هو مؤثر في الحكم فان كون
المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي
فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير
معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وبني هذا الكلام على
ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في الاستحاضة
العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم المستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما
بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة للصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث
اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن
بحصته من الثمن خلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا
الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا
التقريب ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض
هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون من الصورة
نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقريب الثاني وهو ان الجمل نظرا
لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء
روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع
عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب

بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اى لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا
ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر
بسبب من الاسباب واعترض المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة
نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير
ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير **قوله** فانه اى الخارج النجس حدث في السبيلين
لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب
باداء الصلاة فكذا ههنا اى في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع
الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله**
ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة
فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم
التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم
عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان
يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر
واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء
جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم
شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى
عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القايلون بتخصيص العلة بوجوه الاول
القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع
كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وشرحه ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده
والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي
شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث
ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع
فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب
الملطخ بالطلق الحلول **قوله** وذكروا اى القايلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في
تعداد المانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو
ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة
انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان ظبيث لا يحدث معه شيء من
الاجزاء

فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان
للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في كخروج النجاسة للمحدث ثم المقصود هو العلة والحكم
في الحكم صح
الشرعيان وقد اضافوا اليهما المثبتين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم
الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب
بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء
الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة
بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا تقرر منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم
الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة
لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن
الاحكام التي ح
تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ
واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض
عليه بانا لا نم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في محل
الفرع فنثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز لكونه مستعملا
في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان اثبات
الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق
العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط
القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود
القياس صح
العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة
يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع بل يتخلف عنه ولو لمانع
لا يكون علة ولو لا ما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع
ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم
للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجمع
جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط العلة او شطرها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة
لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نم انهم اجمعوا على
وجوب التعدية مطلقا بل بشرايط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد
كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف ما جعل
علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد
عليه الخيار

عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط وهي لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود
له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف
هو من جملة اركان العلة او شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض
الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم
مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما
يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل
المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك
بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة
على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر
علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا احدث بالبول
والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف
له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو
مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل
جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا خلاف المعارضة فانها انما تكون
بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط
في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في
الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف
لا يوجد في الفرع وهو لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم
في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المخصوص
مع عدم المانع قوله لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا
عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا لانه بطريق المزاحمة دون
الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في
الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له قوله
ومنه الممانعة اي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرايط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون
الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا منها ذكر بان
يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا امانع في نفس الحجة ولو سلم فلا نم وجوده في الاصل

او الفرع او لانم او لانم تحقق شرايط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس
الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى
الى التمسك الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع فيرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج
بكل طرد فيودي صح
المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم
ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكر وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل
به الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد
ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما
يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي منها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل
والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى له
واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار
نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح
بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع
فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان
المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليل
وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليل والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته
الالزام
عن المعارضة لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته
بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها وبمنع
ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب
يكون صح
والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر
الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض
المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مد
مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع
ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل ظاهرا لم يكن غصبا لان السايل قد قام عن موقف الانكار الى موقف
المستدل صح
الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون
بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة
لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل
على مقدمة

على مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل
في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من
المعلل والسايل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود وبناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما
كل ساعة والثاني هو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه
واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وجرى في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان
يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون
بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة
فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ
الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا
قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى الم
المناقضة لان نفي الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير
حكم صح
الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان
كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة الخالصة
واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كان صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل
علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي ما اثبت
علية صح
المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض من
الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق
القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد ع
المؤثر ما يظن انها معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع
ولا قايل بذلك وهكذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له قوله وان كان بزيادة
شيء عليه يعني زيادة تغيله تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن
كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو الماخوذ من
عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله نظير العكس ما اذا
قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان ما
المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء اما بشمول العدم او
وذلك صح
بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض

ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي
فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي من فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان
عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السايل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين
لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على
الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم اي في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا
التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى انه معارضة فيها معنى
المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض
بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه خلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم
المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو
نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة
الصورة والمعنى لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا
بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة
هذا تقرير كلام المص وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذكر انه قال المعارضة نوعان
معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل
المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان
شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما ~~اشتهر استعماله في مقابلة الوصف~~
استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح للترجيح
العلل لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال
هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع
كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون
اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة
الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة
المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه

كالغسل

كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورد ثانيا في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل
جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وثانيا في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع ذلك الزيادة
ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه
لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض الحكم المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيرة يعني مثال
المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد
لغيرهما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها
جهة م بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من ان الاخ اقرب القرابات بعد
الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو
اي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب
حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب
لان الولد من مائه قوله وهي تقلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول
فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا قام المعترض دليلا على نفي علية
ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المص نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي
عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السايل عارض تعليل المستدل
بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فيلزم بطلان حكمه المترتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم
لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن ورود
وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر
اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مسته النار لانها
محرقة وهذا التخلص متعين الاحتياط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت
كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد
~~وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة~~
~~الى التصرف في الولاية~~ من المروج فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه
فالفرق لا يفيد اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان
قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا ياكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد
يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت قاصرة لا تقبل

لما سبق من ان التعليل لا يكون الا بالمتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف
المعلل فاذا بين علية وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال
حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يمكن على المعترض اثباته في اصل اخر وبهذا يندفع
ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل
يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية
الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا ويجوز ان يكون بيان علية وصف اخر موجبا لزوال الظن
بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى اى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى الفرع مختلف فيه
كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما
دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض
قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات
علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية
وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار
ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت
الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فالتعارض بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس
قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما
ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء
فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخر نظرا الى ذاتيهما لجواز
استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد
يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الاخر لا يقال
كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه
لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل** في الاعتراضات
التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما
وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة
والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العذر فان الكلام صريح في اشتراكهما
في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم ظاهر كلام
المص يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان

اعتراضات

القول بالموجب

حاصل

حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله**
ومعنى القول بموجب العلة التزام السايل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم
المعلل من تعليله ما توهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا
قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في
ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل
يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصايم والسايل يحمل
التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصايم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى
لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه
مأخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم
الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسايل
يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع
المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية
غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسايل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل
في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتبين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس
فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون
هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسايل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر
في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله ومن حيث انه معلله وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت
ما هو غاية له وقد التزمه السايل وظهر مما ذكرنا ان المص لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة
او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم
المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس
من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو
حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من
التكرار واما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله
في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل
بالاطالة دون التكرير وليس باعتراض اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت
الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى
الوصف

منع الحكم في الفرع

فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرايط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السايل صدق على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جايز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانهما لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا ابقاء النكاح عطف على قوله لا ايجاب الفرقة وعدل عن البناء الى القطع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح على الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الرق علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل فيه فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والرق قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا ابقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا بما سبق على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف

المنازع

العقد

جايزم

فساد الوضع

الى النفل

الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا انصرف المطلق الى الفرض دل على انصراف نية النفل الى الفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه به كما اذا ذكر وصفا يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فمعنى ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده انكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المص ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد من التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقلع الكدورات الطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة تفتقر الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله وتمييزا للعبادة من العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضأوا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود

المغنم

فرضه

تحت ان الصعيد المامور
لا ماء بغير نية

وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالماء المامور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة فيهما جاء كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء هو معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد مطلب
تكرره ويتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ويحصل بسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس ساير المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف

وانه

وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين صح
وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء للحدث صح
في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة فيزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى ساير المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى ساير المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في ساير المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكر في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور صح
في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغيره بالنص اي الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب والمحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة حكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة

بالسبيلين صح

نجس ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين ثم عجز الحاق سائر المايعات
بالماء ثم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت لخروج النجس من غير السبيلين
بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين اجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان التعدية انما ثبتت
في ضمن تعدية حكم معقول وهو ثبوت الحدث لخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن
الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحته عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل
الحكمين وقد ثبت لخروج النجس من السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب
الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لايقال المراد بعدم
المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان
المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبدا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل
معناه اي علته او يدرك لا بمعنى انه لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن
تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وهذا الفصل
اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود
لا الغاية فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين **قوله**
فصل في انتقال القايس في قياسه من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس
خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط
ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس
فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون
لما يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول
الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات
حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا
في عرف النظار يطول صح شان الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة واداب هم في البحث كيلا الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا
فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع
صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل
الى دليل ولم يظهر الصواب ولقايل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل
كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر لا الى نهاية نعم لو انتقل من معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا
دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو

فيما

حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين صح

فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس
ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت
باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام
انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر لا يكون نورا واضاءة تغيب اضاءة وهو ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تواكيد للاول وتوضيح
وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه
بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله فصل** عقب
مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فساد ما فيظهر انحصار
الادلة الصحيحة بالاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة
للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي
في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثابت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه
وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع
والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليل والاصل في العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض
يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا يرسل العقلاء الى اهاليهم وبلادهم كتبا كانوا يشاهدونهم ويرسلون الودائع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال
طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على
اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع
الشك في طريان الضد اجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل
الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتوارد الجميع قومه على بقائها
الى زمن نبينا عم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد
وفاته عم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتسافه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ
ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله
اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب
بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي ونحو ذلك
بسبب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض
لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب

ادلة فاسدة

عا

حجة لا ابقاء ما كان على ما كان لا الاثبات ما لم يكن ولا الالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات
بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود
بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث دون الاستمرار واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع
فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة
نقيضه وايضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على
البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم
لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع
هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة
الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام
المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس
بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على الاخ عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم
الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق لكل منهما علة
اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن
لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير
واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس
فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع
ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من
وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر
الانتفاء حج — وكذا الكلام في تعارض فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها **باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة
الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض
والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان
واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة
امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما
اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما وللقائل ان يقول ان اريد تقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر
بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة
وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وبعده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه
في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب

التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا
ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا اشارة الى جواز
تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم
او هو — ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء
راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين
على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى
احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ما خوذ من معناه
اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولكم رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون
حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة
ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على
تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة وطوها رجحانا لان المماثلة — العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عم للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع
فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه البعض لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية **قوله**
والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني
اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة
مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخريين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين
المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين اية واية اولا كالتعارض بين اية وايتين او سنة
وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بعد ولا قوة بكثرة الادلة حتى
لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين ايتين
او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او اية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما
فناسخ اذ لو لم يعلم المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض
المتساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل
بالدليلين وح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم
على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين
القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل اخر قطعي من نص

او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بما
باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه او لا ثم الى
القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان
وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عم الحكم
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى نعمان بن بشير
ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون بركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها صليها ركعتين كل
باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وثم ههنا بحث وهو انهم صرحوا
بانه لا عبرة بكثرة الادلة بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانب ايتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا
يلزم لا يترك الاية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة
ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على ايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة
والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الاية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز
تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة
او القياس السالم من المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا في
السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى لا يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى من جهة خلاف المماثل
او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى
هذا يشير كلام الامام السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض
الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية //
من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان
واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت
كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم
لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك **قوله** كما في سؤر الحمار قيل
الشك في الطهارة لتعارض الآثار وذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي من جابر ان
النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر
الاهلية فانها رجس وهو يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا
على العرق في ظاهر الرواية او ثم النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لا اختلاف الاخبار
في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهو ضعيف لان

مطلب

ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم
راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى ان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف
الآثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا
بيقين والمتوضي محدثا ولا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم
منه الحكم بزوال الحدث بالشك لا بمعنى الطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول // ادم
واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل
والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية وهذا
ما ذكرنا من تفاوت الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المص حيث صرح اولا بان الاختلاف عدم م
في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الط
الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر
الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا الحكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف
في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما في ... اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمته ثم ترجيح جانب
الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان
الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم
الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم فيلزم
التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو ما بين آيتين او قرائتين يعني في آية واحدة كقراءة الجر والنصب
في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل
الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المنصوب توفيقا بين القرائتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول
زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت
ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول
على العطف على المحل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو
اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القرائتين
معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع
فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة قلت م
الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم
غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عم واصحابه كانوا عم يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا

وزيادة اذلا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذكر في الغسل ومسح الراس خلف عنه ايثاره
تخفيفا ففي اثبات الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله** والمخلص
يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص
من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع
بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منتفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين لحجتهما وثانيهما
التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين
الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم عليهما
وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي
توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم
الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغاير
المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي حمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل
الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب
مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة
لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر خلاف عزم القلب
فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز
لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه
من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد
وعدمه بالمؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تع لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان
الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الا
الكفارة فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة
في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض
لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في
الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر
المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا
الا ان المص حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله تع فكفارته
تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم

اجيب

اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره
اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان
يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم والا وجب
لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو
والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اولا اختلاف في المفهوم بل
في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت
او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث **قوله** فبالتخفيف اي قراءة يطهرن
بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذا العبارة مشعر
بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يراد ان الحل كان ثابتا والنهي
قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية للحل بايجابها اياه تجوزا فان قلت
لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن
يدل على ان المراد بقوله تع حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق
الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان قبل الغسل معلومة من قوله فاعتزلوا
النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن من الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد جاء بمعنى فعل
كتكبر وتعظم في صفات الله تع فيحمل عليه في قراءة التخفيف اي في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال
وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب
الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه
يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الطاعن ولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي ليس ابعد من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم
هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة
الاصلية ان قد ورد اي ان كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان
ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين
المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر
(اي بل قد يكون وقد لا يكون)
على ما ذكره المص ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة
جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وليس
بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم اباحة الاشياء على دليل دليل م
تحريم ذلك الشيء المخصوص **قوله** عينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر

التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال
قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة
قد تطلق على عدم المنع من الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشئ الذى لم يوجد له دليل
المنع ولا دليل عدمه اى لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل
البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه
الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة
والتوقف عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف من الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح
واما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل
احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب
او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل
الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا
تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فى الازل
بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بان
الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا للمقصود من خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص
فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا
يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقرير انه
لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب
على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والله
فانه يدل على نفى التعذيب صح
والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز
وصف ع
العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه
واخذ
قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف
فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك
فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول
فكيف ع
بحرمته واباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم
ادراك العقل فيه بخصوصه صفة حسنة او قبيحة واما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم
اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى تصور الحكم على التعيين مع التصديق
بثبوت حكم فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم

الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمى توقفا باعتبار العمل يعنى انه يقتضى عدم العمل
بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم
بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول
بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل
البعثة ليس مذهبا للاشعرى بل هو بناء على مذهبهم فى الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع فى حكم
الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن
الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل والترك
وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم واعتراض المص عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير
التنزل الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة ثم لا نجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل
معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشاء
هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذى
لم يرد فيه حكم الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما
منى ع
عاما بانه فى حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه
فى حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اى ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج فى فعله وتركه
او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج
فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل
لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما
غبار ع
الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع
عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض
بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او الحظر فحق اذ التقرير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة
اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو
انه لا علم بالعقاب وعدمه اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم
وعدمه وعدم القول بالعقاب ع
لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم
ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافى اولى يلزم
تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح
والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان

ان النافي كالمثبت وانما يكون الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسايل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي
فلذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي
فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر لتبيين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر
في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم
ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه لتبيين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين
والا فقد روى ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه
بالمدينة قبل ان احرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما في القياس فلا مدخل له على النسخ اذ لا مدخل للرأي
في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد
والمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه **قوله**
فكل واحد يعني اي كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل حتى ان القياس دليل صحيح وضعه
الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول حتى ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل
وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله فصل**
ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن
والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص
ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على
الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على
الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله وقال
الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر
على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما
القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن
الحاجب وقد اشار المص هاهنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص
الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء
مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح
تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان ما
شان فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين العلة م
يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على
المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما

مايكون

ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من
بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح
القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما هو في القياس والاستحسان من
ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس
انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة فتختلف
باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة
مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان الحد انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا **قوله** وكما في مسألة طول
الحرة اي الغنا والتزوج الغرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم
اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته
حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع
في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل
امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق
ابتداء بل بقاء عليه وهو لا جرم عليه كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول
الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية
من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف
النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر
بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف
ولهذا اجاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما اجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف
من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم **قوله** وتضييع الماء اشارة
الى وجه ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة
اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا
فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى
الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد
منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فهو بمن تخلق تخلق رقيقا لا انه ينتقل من
منعكس الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد
لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له
نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد **قوله** وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند
الشافعي

قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة
على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما
الثاني فلما فيه من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اظهر من الكتابية
وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق ح
واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها مبني على المملوكية
والرق يزيد فيها الانوثية انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت
حل النكاح في بين الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة
ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا **قوله** واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك
لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذكر بما سبق وحالة الانضمام وذكر
بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف تلك المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة
لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا
كما جعل نصف الطلاق واحدا تكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا
يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذكر في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل
النصف بالواحد وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب
للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض ان شاء الله تعالى **قوله** وكما في مسح الراس يعني على
تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل
مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا التخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق
وبالعكس كما في اركان الصلوة **قوله** والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط فيه التعيين
في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض لكونه
متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف وقع على الايمان بالفتح جمع يمين **قوله** وهو ما يتصدق النصاب
على الفقير بدون نية الزكوة وكما طلاق النية في الحج **قوله** تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المتلف مال كالعين و
والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المتلف لظهور ان منفعة واحد اكثر اجزاء
من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الجبات واللون
وهذا معنى المثل تقريبا **قوله** ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة
ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع **قوله** والثالث الترجيح بكثرة الاصول
التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة
مع على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم

شهر ح

الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة من جهة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة حتى يزداد الاتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو
الخبر لا كثرة الرواة **قوله** وهو قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور
كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول قعة ح
بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا
ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف
او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله**
الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى
الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام
حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما
وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** بيع عين اي متعين فلا يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم
وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين فان
قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان
ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا الاصل ثم الان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم
مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه
وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل بيع متعين الا
لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل بيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع
يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط
فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى الاول اشار محمد رحمه الله
ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط
والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة
العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج
الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال
لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات
اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات نفى
الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقوم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام
فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب

وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم
وعكس عرفي لقولنا كلما صح

فبعضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم
الشرط القبض وهو منتف عند انتفاء الوصف
حيث يشترط صح

وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود
غالبا فيكون دينا صح

امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح
بالوصف الثاني الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكروا
له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من اي القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صياغة (العين صح)
او طبخا حيث يزداد بها قيمة المغصوب فان قيام الوصف بالحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين
ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو
معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب .. والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك
ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب
فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا
الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار مالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهيئة الصنعة
مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال
القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل
كما فتم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك فتم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات
المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم
الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان (ببساطة الوصف صح)
العبرة في باب التعليل بمعنى الوصف وقوته وتأثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف او نقل
اجزائه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم
ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يتقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول
الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملاءمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون
بعيدا من الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى
ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا
لا جزء له قوله لما ان كل دليل اي ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ (يعني صح)
تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل
منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه
وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه
موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخيرة وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما
اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب
وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة

لام

لكنها م

لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لا يستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب
بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي (للاخ صح)
بينهما بالعصوبة فتصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخ لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب
لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة
فانهما جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الاثر انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام (يتأكد)
سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ (معرض)
حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل
الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان نادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح
هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته
كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح
قوله ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة
كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة التعليل ومعناه
الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا
لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بنى ذلك في العلل
الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح كثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف
عدد جراحات الجانيين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل سبب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة
حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت
من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة
وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة
لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما
علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا
يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا لصاحب السدس (ثلثه صح)
وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك
فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة
الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه
عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل
مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول تصرف في الشرع بالراي وهو
فاسد

قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم
مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن
بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من
نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي
قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي ان يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القران بان يعرفه
بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك سليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف
من قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه
من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك
منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مما لا يفتقر لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو   وهو احاد
العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يعرف متنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال
الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء
بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد
معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها
واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد
من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام
تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام   تجزي الاجتهاد
الغزالي فان قلت لابد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفا للنص او اجماع قلت بعد
معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا
الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد
غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين
وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة
من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد
مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيه حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان

لابدل

لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم
في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء
الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد
والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران
ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور
بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض
الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه
فلذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص قوله   وانتهاء معا صح
لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف
ما لا يطاق وهو باطل اما بيان الملازمة فان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء
دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي
في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق متعدد فيه اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال
القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر
باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد
بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد
ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء
واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على اخر ومقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى
تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا
ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية
وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب
التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز
للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان
التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية
الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا
اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حكم شاء لابد من الاجتهاد
ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد

حتى

فيكون الحق واحدا اجماعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور
واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اجتهاد الحكم بادنى دليل يودى اليه من غير مبالغة
غيره في الطلب صح
واجتهاد ولتساوى ماينال بغاية الطلب وماينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ماذكره في
التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب الذي بسط عذره بالمبتلى عذره بادنى طلب
وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطى ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة
الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم
بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب
الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان
خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان
بذلك جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب
وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ماثبت ذكره في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمناها سليمان
الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ويشعر
بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال
سليمان غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار الدالة على
ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال
على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا
به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان
الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف
في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا
ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص اه
او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت
بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع
بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا
فافتى احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما ولم يستقر علمه على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد
المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا

قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة
الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرايطه بقدر الوسع سواء ادى
الى ما هو حق عند الله او خطاء فالتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور
بما ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد
وان كان خطاء عند الله كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور
بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما
وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطى ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام
عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول
المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطى انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه
لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط قدر الوسع والطاقة
ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في
تخصيص سليمان عم باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء
الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام
فايدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة قوله وتنصيف الاجر اي وتنصيف اجر المخطي في الاجتهاد
بقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد يدل على انه مخطى انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب
فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو
على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله واما قوله القايلون بان المجتهد المخطي مخطى ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما
اطلاق الخطاء في قوله عم فان اخطاء فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما
قوله تعالى ولولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم او ان لا يعذب قوما
الغنايم صح
الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما
استحقوا باقتفاء العذاب العظيم لوجوب امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتد به في مسايل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او
القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة
فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب
بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب عن الخطاء
في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل

على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطئ في الاجتهاد
لا يعاتب لا ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل ولم ينل الحق لخفائه دليله
الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأه المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل عن
طعن السلف بعضهم على بعض في مسايلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ
في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقايد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل
بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل
عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسايل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القران ومسئلة الرؤية
ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب
لما وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة
ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به
لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع
تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دايرا بين النفي والاثبات
فغير التكثير منهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من جملة الاقسام ما هي متداخلة كالفرض
مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما
يكون اثرا له وانما اتى اليك بحصل الباب اجمالا لتكون اجمالا على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء اولا
فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اما
اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى الصحيح والباطل وتارة
الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون
الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني
فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه
والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز
اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء
فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا
فعلامة قوله وهو اي الحاكم هو الله فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم
في المسئلة الاجتهادية هو الله الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق لا يجوز حوله البطلان وما وقع من
الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل كان مرا او هو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه
هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم

على ما هو

على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد
بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان
فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة
فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر
فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي
ما تعلق بالمكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت
اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح
فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وايا ما كان ليس الملك ونحوه حكما
لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكما اي اثرا ثابتا
بخطابه على ان قول البعض الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق شيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم الاسناد امرا الى اخر مصدر
قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى اخر
فيما له تعلق بفعل من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما
للحكم بهذا المعنى تسامح كما مر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب
على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله اما الاول
اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة
المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب
وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في مفهوم الصحة الثواب وفي مفهوم الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار
المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة
مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا
اوليا ليس حاصرا دايرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا
لزمنا بالشروع فيحصل باداها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام
ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة
في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع
بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه فباطل والا ففاسد فالمتصف
بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع
وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة
البيع

اباحة الانتفاع بالمبيع وبطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زايدا على
التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق
البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه
واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير
مصل نعم على ماذكرنا الصحة والفساد والبطلان معان متقابلة فاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه
والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح
ما استجمع اركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فايت المعنى من وجه
لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كانت فايت المعنى من كل وجه مع وجود
الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد
على الباطل وعند الشافعي اسمان مترادفان فان ما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقايل
ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة
الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا
لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكرتم يعد النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله
فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب
والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات وبه
منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة
ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما
هو لازم بحيث يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما
في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهايم والصبيان
والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في شيء من التعريفات اشارة الى ذلك
قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة
بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار العباد يتصف
بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم
علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب
لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلايل الدالة على

وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مأولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيمة
السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه
عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث الدالة
على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي ونحوه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب
في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول
كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان
من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل ظني او قطعي وهذا
مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وبين خبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان
الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطر
يق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم
اللغوي فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى الى قولهم
الفروض اي الفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب
بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي
شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة
والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع
على ما هو فرض علما وعملا كالصلوة الفجر وعلى ظني وهو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره
صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة
بتركها لكن تجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة لما اذا قال الراوي من السنة كذا حمل عند الشافعي وكثير من اصحاب
ابي حنيفة على سنة النبي عم وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى
سنة النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة ومثل ما تقيدت وبهذا يخرج
الجواب عن من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم والنزاع في صحة
اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القراين ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم
للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه
ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل يثاب فاعله
اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث
ايات

في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة
قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله م فاقرءوا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير
فرضا حتى لو افسد ما يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوايد لانها صارت طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عم بخلاف النفل قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه
لا يؤاخذ بالنقصان ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفلية
اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا
كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المودى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا كمن
القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين
النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يلزمه المضي فيه ويعاقب على تركه لوجهين الاول قوله م ولا تبطلوا اعمالكم
وفي عدم الاتمام ابطال للمودى فان قيل لا ابطال هٰهنا انما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى
للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل
بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي
هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله م فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام
ولا طريق الى صيانة المودى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق
الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت عليها
لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات
الاب متقدما فكذا هٰهنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء
الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله م لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة
وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو
بقاء صحة المودى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المودى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة
فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هي
اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط وهو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة
ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المودى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل لحل العبادة كما ان هذا القدر بمنزلة
عبادة كلي للدلايل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المودى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا
مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المودى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمودى اولى من العكس اي صيانة المودى
اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المودى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان
فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المودى الثالث ان المنذور قد صار لله م تسمية بمنزلة الوكر فيكون

ادنى

ادنى حالا مما صار لله م فعلا وهو المودى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو
ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار لله م فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان
كحرمة الميتة والخمر والامهات وهو ذكر وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني
على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين
المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن
الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم
مكة شرفها الله وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة
العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا
الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها
عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما
فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم حيث لا يبقى احتمال الفعل
اصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على
ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان
مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المص
في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشاء حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب
الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال
بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية
الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا
من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الاضافة الحرمة واضافتها الى المحل
دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان
يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف
الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه الميتة منشاء الحرمة
اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله م واسئل القرية حمل تارة
على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال ومما استقر بان وذكر
في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى اضيف اليها لانه سببه
كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة
الغير

لان الحرمة هناك لاحترام الكافر **قوله** وهو الى الحل اقرب يعني انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب
الى الحرمة انه تعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة
بالنار وترك السنة المذكورة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس
المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى
حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل فيه قطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله**
واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا القاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان
عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف
بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار
لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا
انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المص وهو خلاف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لافتراع التقسيم الحاصر
واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم
في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله
ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم
ابتداء او نسخ التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق
بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك
المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان
ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم
العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض
والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك
فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا
لكانت الرخصة ايضا مباحا وح لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان
الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل له اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد
اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة
عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر
الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب
او سنة او نفل كذا ذكر المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز
ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل الميتة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت

حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح
عند الاكراه وكثير من الرخصة بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار
كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب
كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون
هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في
حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا ارتفع
الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض
والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم
يشعر بانحصار الرخصة في الاباحة ويلزم انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا
مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة
والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد
بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك
ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام
وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فافترضت
حالة ثم سقط تلك الصلوة مع انها مندوبة لحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن
ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة
مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في
القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي
عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في القسم الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية
اما جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها
التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى
بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة اي طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى
لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة ومعنى كما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال
للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فبلغ ذلك رسول الله
فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال

صح

على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر والى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض
بالدلائل فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء الحقية
اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير تحقيقا والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لا انجباره الدالة عليه صح
بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت
في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين
ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم
ومو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل
كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكر فخر الاسلام
ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقيل صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا
عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر
برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول
الظالم والكا
اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان القتل صدر من المكره وفي الصبر مستديم للعبادة
مستقيم على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم
وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كحتم
الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وغير ذلك مما كانت في
الشرايع السالفة ثم من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت
بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فنقول لان الاصل لم يبق مشروعا
اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني
فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيه بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا
حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله** ثم من حيث انه سقط كان مجازا
فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت بل تراخى بعذر فالموجب قايم والحكم متراخ
وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف القسم الثالث اي النوع فكان صح
الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا كاملا في المجازية بعيدا من الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى
النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم ثم من حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم
الاحرام
في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة **قوله** فان في
البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا
بيان لكون السلم حكما غير اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين
والاباحة

والاباحة مساوية من غير وكس في الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح
والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب
اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وهو
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة
الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر
في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون متفرعا على ان ما
في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عايد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه و
ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود
بيان الاحكام لا الاخبار من عدم البيان لا ابتداء ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على
المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم
مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول
القدر الزايد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان
حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي
البنية الانسانية لفوات القوى القايمة بها عند فواتها واختلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي
هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم
عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل او في فوات الكل فوات
البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح
واختلال تركيب البدن **قوله** روي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا
نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلعم
فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر
الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع
وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن خطاب فيما اقصار الناس الصلوة اليوم
وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك
عمر رض
لرسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سواله وتعجبه واشكال الامر عليه
مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على
خلاف ما فهم واجيب بان السوال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم

من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة يشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمص لم يرض بان ما فهم
جعل سؤال عمر رضه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه
فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة
وكذا الاستدلال بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل
الخروج مخرج الغالب كما في مثل الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تع فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان في آية الكتابة المعلق
بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة
والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على انه الآية في قصر اجزاء الصلوة
قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك استاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك من التصدق بالعين المحتملة
للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار لا انما
يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما
في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار
فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان
معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة
والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين
اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر
متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار
كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى التحريمتين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض قوله
على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه
القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور
في بيان الانحصار انما هو لمجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجه
آخر مثل الماهية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم
به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه
التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء
ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث
لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان

حكم

حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها
بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية
كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة
الايمان على وجه الكمال واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك
بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان
ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير معتبر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة
الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن
ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في
توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة
جزء له فسمي ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم قوله قد سبق ان العلة
هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما افاده فخر الاسلام جاول ههنا
المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع
وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالله
بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا
قتل بالرمي وعتق بالشرى وملك وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح
في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة
بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتل بالرمي مع تحقق الوسايط فباعتبار حصول الامور
الثلاثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها وبعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان
فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى
او الحكم وبوجه اخصر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب
من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما
وحكما ومعنى والعلة اسما فقط او معنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى و
حكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها
المص عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل
هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام
ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة
على المعلول بمعنى احتياجه اليها وسمي التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم

التخلف وأما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل
ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم
عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القايلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم
العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان
من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه
الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم
تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها
لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل
قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ الاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على
ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخير بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما
ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة
كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم
دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورة ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط
على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون
علة له اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على
ما ذكرنا في اخر مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه
للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر
الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية
كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه
لا يتصور التراخي فيما هو علة حقيقة فكيف يقع فيه النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها
كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما وبين الدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذكر
انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي او يمضي من له الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار ثبت مستندا
الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوايده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة
معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك
بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها

البيع ح

علة والنص يعني مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود
العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف
البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوايده فكانه ليس هناك تخلل
زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف
فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان
ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي
الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه
اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم
لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسايط
المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار
الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو
سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة
حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على كون الاجارة متضمنة
لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل
هذا الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه
اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى
وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا
انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء
وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا الحكم الايجاب اي كل ايجاب
يصح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم
عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقريبية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى
فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكوة
اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم هو اي الحول مقام مثل
اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لا انها ليست مما
يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي
الى وجود النماء لكان النصاب علة غير شابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون
النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال
اصلا

وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما
يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى هو الدر والنسل والسمن فى الاسامة وهلعه
وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لم يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار
وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت
ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه يشبه بالعلة من جهة
ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة
الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل
على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان
للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا شبه العلة اصلا
فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية
فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره وانما قال شيئا مستقلا اى غير
حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما فى علة العلة فان حقيقة العلية فى
الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان
النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن
النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو
كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب
بل يوجبها على ما سيجئ فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال الا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة
لم يكن ما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة
عدم التراخى لجواز ان يكون فى الوسائط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام فى هذا المقام انه لما تراخى حكم
النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية
فى النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه
بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب فى النصاب شبهة السببية على ما مر وغير المص هذا الكلام الى ما ترى
لما فيه ان التراخى الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد
التراخى الى وصف لا يحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المص فى الشرطية
الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفى للملزوم وهو لا يوجب نفى اللازم
لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الآخر **قوله** حتى يوجب

صحة الاداء يعنى لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل فى العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة
شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المودى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل
فقد صار المودى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف
يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت يعنى ان الامور المذكورة
علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخى فمرض الموت علة للحجر من التبرع بما يتعلق به حق الورثة
من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية
والرمى علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم فى المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود
عند ابى حنيفة حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة
العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة فى جميع ذلك
تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل علة حاصلة بالاول سوى شرى
القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة
اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك فى غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما
ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما
ومعنى لا حكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لتصادقهما فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع
الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شرى القريب **قوله** واما ما له شبهة العلة بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما
ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد
هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد
الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه
مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام
العلة فى تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية
فثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل
فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلية اعنى القدر والجنس كيف والنص
قائم وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعنى اذا كانت
علة ذات وصفين مؤثرين مرتبين فى الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة
اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير فى العتق لان لكل منهما اثرا فى
ايجاب الصلات وبهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما
ويصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفى كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة
الحكم

الى الملك ونبوته به امر ظاهر شايع في عبارات القوم ولفظ المص صريح فيه فكيف لايكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول
يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر
في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان
علة العلة تكون علة اسما لا علة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي
وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشرى
فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة
والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء
الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان الشريك الاجنبي يستقصى القريب بعد ضمن القريب
نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان
اشتريا معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة لا يضمن لان الاجنبي
رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه
بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضاء منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضاء في صورة الجهل بالقرابة
كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضا امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك
ومباشرة الشرى وايضا الجاهل يعتبر جهله ويجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصلا وفي قوله لا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله**
وان ناقض القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو
كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يتصور تاخر القرابة في الشرى ايضا
بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود
فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة
ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو يقتصر على المجلس **قوله** والطهر قائم مقام الحاجة
يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق
النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة
تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** والاستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب
الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم
مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي
بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملكه من استحدث منه وتلقي من جهته وملكه يمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل
فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل
انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البايع والملك ممكن من وطي المشتري وهو

والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد والاستحداث ملك الوطي بملك اليمين
سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اطلقنا
الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار
ولذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس
والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي
في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله** ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا
بالعلة معنى والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من
العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة
والمقارنة فما له شبهة العلية وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما
فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث
يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي
فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم
من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** اما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا
الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر
في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام
الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف
بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق او العتاق المعلق بالشرط ولما راى المص ان الرابع هو بعينه
السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى
العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم
السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة **قوله** فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة
والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له
فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف
ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه فالعلة هي وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق
وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان
عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق
اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل
مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان
المحل

دون اجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان
شهادته انما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى
يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم
لانه جعل السبب القوى المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى
القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوى وتاكد والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه
وبين الحكم علة هى فعل اختيارى غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا
يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما فى مسئلة الشهادة ٧ وقوله فى بعض نسخ الشرح فالسبب حقيقى لم يقع
موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعنى لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هى امة
يضمن الوكيل او الولى للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب
العلة وايضا الاستيلاد مبنى على التزوج المشروط بالحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون الشارط صاحب العلة
قوله ازالة الامن سبب للضمان اى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان
وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اى احداث
العلم فى الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال فى ذلك قوله وصيد الحرم اى بخلاف صيد
حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب
الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا
ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم
الذى جعل الله امنا ليبقى من بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون
ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجانى بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على
الساعى قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فوجاء به ثنى الوجع او هو الضرب
بالبرا والسكين قوله كالتطليق اى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشئ فانها قبل وقوع
المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها
اليه وفى الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما
عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم البعض لكان
المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسميته مثل الصيغ
سببا مجازيا انما هى قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها
فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذكر ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد
فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار

فوخلها فان علة الكفارة لا تصير من اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث لانه
المؤثر فيها وقد سبق ذكره فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم
جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغى ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم
التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة ما يكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى
ينتفى فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى
العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى ايضا فيختص باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى
السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما
سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهته السبب من جهة ان له نوع
افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اى للمعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة
اى جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر فى ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر فى
الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله
فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل
ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب
الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود ويتحقق عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه
بغير ما كر كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق
ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب
غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط
فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل
بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث
ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كان بالله او بغيره انما شرعت
للبر اى لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك او تقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله
مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا
لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات
البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب
شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء من القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب
مع انه لا يصح مثل الاحكام قبل الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب خوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون

ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه وللجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات
للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في
الحال فكما لابد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لابد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام
الدليل مع تخلف المدلول لمانع يمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال المحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطل
بطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا ولا يبطل زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان
الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لابد منه تحقق البطلان والملك لم يتم دليل
على انه لابد منه في الابتداء لينحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن هو فلا حاجة له
للبطلان وفي الطريقة البرغزية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح انه
وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فما حصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالطلا
بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق
اخر للاصحاب في مثل المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القايم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها
كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل
افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط
ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف فلو تعين طلقات
هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صحح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل
لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن السؤال زفر فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة
في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط لكم الا انتفى
فيتحقق كون اليمين مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق فدون ان
الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره
المص من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب اخر
تقريب ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق معلى بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا الشبهة اعتبار الشبهة
بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث
تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قايم لم يتجدد ولان عمله ليس
في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الرجل فيمنع الرجل عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت
بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله
واعلم ان للاسباب الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في اخر مباحث اقسام النظم بابا البيان اسباب الشرائع اي

الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمص لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك
اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه
لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم
لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيف الى الاسباب
اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف
على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف
المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب
ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام
الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر لجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد
ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد
ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا
يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه
نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب
ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك
مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب
الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما قررتم لما
كان القايلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قايلين بوجوب الايمان
بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم
ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة
على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال بالافاق والانفس هو اشهر المراتب
واوضحها واكثرها وقوعا وابينها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما للكل من هو من اهل
الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر
عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع
صحته لم يكن الا لحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف
المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على
السكوت

عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي
اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه
وعند الاخرين لا يكون معذورا الا ان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس
كذلك بل انما يبتني عن صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المودي كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب
للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي
سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عم هاتوا ربع عشور
اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس
في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فينبغي اصل المال
فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء لتحقيق الغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه
السبب المودي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت
الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدد النماء وتجدد المال الذي هو السبب لان
السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بدون النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر
السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه
ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع
وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق
بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت
الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المحققين ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء
الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده متفرد
بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق ببعض الشهر
فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن ايسال الانتزاع للحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها
للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي في حكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة
عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نايب عنه كما يقال ادى العاقلة
الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون
في مؤنة المكلف فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس
من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج على الخراب وذكر في الاسرار
ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يؤدي
عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعاد اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى

اعتبار

امام يوح عطلا لانه ليس حسنا اهل القربة

اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر
قوله خلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد
لان مراد السايل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب
بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان جعل تضاعفا للسبب كالحول
على ما مر واما تكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة متجددا بتجدد الحاجة **قوله** فهذا
الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل
سببية الراس هو الاضافة وغيرها فرجح بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم
بوصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن
راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤن والولاية **قوله** وللحج اي سبب الوجوب للحج
هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة
قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج
بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج
مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فتقول لحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى
لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين
والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على
الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير
بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن
الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيئات وهذا يصلح سببا
للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل
كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب
واحد وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج
عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة اراد ان الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها
بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض

الوجوب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر صح

اكان للمقاتل في العشر للمحتاجين

هو الارض النامية

من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة والتزام الى الوقت
جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه
ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه
لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة
مشروطة بالطهارة فيتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها
والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر
قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون
محظورات محضة لهم كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا
داير بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث
انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة
بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو
اليمين وانها داير بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى
الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف
لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الداير بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات
البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت
فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر
لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات يعني ان اراد الله تعالى بقاء
العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط
بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه
يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج
للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع
بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد
يشتهي الى ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله
والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق
ومثل تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول

مطلب

فالحاصل

فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا
وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي
العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما ينسب على التفصيل قوله
اعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح
فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعل فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار الى
ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض ومثل الاصطلاحات ماخوذ من اطلاق القوم
ولا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكر في المتن اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية
وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين
علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث
كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة يصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول
الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها
لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى
العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى
السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه
الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الاعتبار كالطهارة للصلوة واما
جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان
يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة
فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد اشار الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه
ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم
اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف العلة الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة
فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق امراته الغير المدخولة بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار
وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف
المهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود
اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة
اعم من الحقيقية وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل
العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج
هذه المراة بالف واخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة

الفقه ح

العلامة ح

نصف ح

وحدهم ح

قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرأوا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما
غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في
الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم
الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع
شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي الكبير و
اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبدي عشرة فعبدي حر ثم قال وان حله احد فهو حر ارطال صح
فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية
ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل
شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق
الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق
وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حل يعتق العبد واذا نفذ
القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها
لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى
الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ
القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب
العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من
ان العلة هي يمين المالك اعني تعليق العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم المالك
من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى به
القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء وما ذهب اليه المص من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان
العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي
شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع
فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق
لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤكد الى هلاك المال
ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط
اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف

الى الشرط

الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله
ظاهرا وباطنا ثم ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط
ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود ثم شهدوا بوجود المعلق عليه
كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان
حتى يضاف الى العلة او الى الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤكد الى هلاك المال فلا بد من
الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا
وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه
دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي
لانه مباح محض وهذا يشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن
المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي
مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي
بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي
قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا
يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان مثل هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف
الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم
والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع قوله وهو اي الشرط الذي
في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط المحض مثل ان الشرط لخروج صح
دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على
الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار
منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن
واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل
على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا شعر بالخلاف
وليس كذلك قوله فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض
يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة
وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو التلف كان شرطا في معنى علة صح
السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما

بطلبه اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه
نحوه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه
ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة
انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما يجيء قوله لا اي لمحمد
ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا مما لا يتصور ان من الحروج عادة
ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المايع فظهر ان كلا من كونه فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في
الاستدلال على الضمان فسوق كلام المص ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة
هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم
عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن
السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه
الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل سبب ان فتح الباب شرط لا علة
لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة
لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة
اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال الولي فان
عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق
الدية على العاقلة فلا بد من اثبات البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت
هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم
عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود
الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا للبقاء
اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الملك عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا
يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر قوله واما
العلامة هي على مقتضى تفسير المص ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود
ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود
الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا
على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس عليه م
بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص

اجاب

١٧٧

واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا
او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحبل المتاخر عن وجود ثقل زيد مثلا
وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم
لعدم مقارنته للحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال
بالحكم ثم كلام المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق طاهر م
عتق العبد بكون قبل عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط
متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة
العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة
الاستمساك عن الارض قوله ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة
وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة
صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها ما هو مندوب فلا اليه
يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبني هذا السؤال على الرواية المذكورة
في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا
وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور
في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه
من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع
الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل قوله وههنا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء
لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثباتا
للعقوبة قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكرنا اي اضرار
المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ورفع انكاره لاستحقاق الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء
لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية
في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من
العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة
بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل
وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند
اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا
ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه

ايراد من المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر فيه بما جانب كونه علامة فيه
يثبت بشهادة امراة فيثبت ما يتبها من الطلاق وغيره عنده وعندهما يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا
بشهادة رجلين او رجل وامراتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت
ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البايع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشترى انها ثيب
وشهدت امراة انها بكر وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون
الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القايم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش وثبت العلوق
كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله
والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على
العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله ثم لم ياتوا عطف على يرمون
فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق
والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل بمجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم
ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانا جعلنا العجز عن اقامة البينة
لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان الحد
القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله
قلنا يعني لا نم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين
ان يكون حسبة لله تعالى لقصد اشاعة الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة
ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحدود والشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه
وان كان كلامه صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو اخر المجلس في ظاهر
الرواية او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال
لا مستندا الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء
واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا
بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة
رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه
وان اتى بها بعد بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة
يدرا بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى راى القاضي في كل
عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من
تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا

والمراد

والمراد بالموجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات
ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود
الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرايط يحصل من اجتماعها مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط
وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي
موضوعة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الامر فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان
الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه مع اوصاف
اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن من لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح
عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى
فاسدا من قولهم فسد اللحم اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرايط يسمى
باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر
كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد
واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حقوق
الله تعالى المراد بحقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه
والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو
متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله
وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة
كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دايرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى شبهة العقوبة كالخراج وحق قايم بنفسه كخمس الغنايم وذكر في حكم
الاستقراء قوله وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد يعني ان في جملة الفروع
اصلا وملحقا به وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ههنا ما سوى الايمان من
العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من
فروع الايمان وزوايده لا ينافي كونها في نفسها متمايزة اصل وملحق به وزوايد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب
وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو
معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملايكته وكتبه ورسله
الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض
الكفار كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين

التصديق

والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن الصدق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وكونه انما هو تبديل الاعتقاد وزوايد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزايدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وبالله الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة بجانبيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوايد ما مثل الاعتكاف المودي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها الكمال للاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميناهما مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط

فيكون

الذمي حم

فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار فطاعن وصف القربة وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين بعدما اجاب للجزية او للخراج عليهم خوفا من الفتنة لظهر كثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث هدم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعل بالمقتول وتحصل اثر بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وسكرا او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه ضرر او يحتاج الى جبر بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قبل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الثابت بفعل يقضاء كالاستعباد الثابت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل الواقع القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظاهر **قوله** وهي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب البعض الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك لكن في التحول عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا ما ليس نقلا وحكما والاستدلال اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة

اي صم

وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او في مجالس
متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو
مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق وحمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب
الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاء في عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة
والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز
اداؤها قبل العود لانها انما شرعت لرفع الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل
بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وازالة
السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي
هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال
وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن
امر يعود للنفس احتيج فيها الى الزاجر بخلاف سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته
نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه
لا معنى للزجر عن القتل خطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام
بالعقد وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلق به تعلق الاحكام بالبر وكم من حلف لا يكلم اباه
وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجهين
الاول قوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ووجه الاستدلال ظاهر واما على ما ذهب اليه المص فقيل
وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة
كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم
يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه لا في الافطار شبهة
الاباحة من وجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان متضمنا تسليم
الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم
يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان مثل الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى
انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قربة ويؤدي بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورد فخر الاسلام في كفارة
الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر
عن القتل خطأ مثلا وقد اشرنا الى ذكره فيما سبق لا كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام
عبادة لانه مأمور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا له

فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل ح

ليس ح

قوله ح

ولا يوجد

فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فيسقط من تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله
وهي عقوبة وجوبا وعبادة اداء يخرج النظم عن نظامه ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا
نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة
فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات
فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن تتبدل بنيته او شرب
خمر الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده
او لفسقه فصام لقوله عم صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ
ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد
شهادته خطأ لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو
عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا
اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على ما بين وعلم به البعض
دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت
عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق
الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر
لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشاء السفر
بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه
من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة
العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول تجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات
متفرقة لا يقام الحد عليه الا واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض الحد
الاستيفاء الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد
وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للمهجتين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة
المنبئة عن الجبر معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض الاستيفاء الى الولي
وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة
الله ورسوله وقد سماه الله جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا
ففيه حق الله من جهة انه حق يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى
القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن
اداء صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية
الغانمين

خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان
اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام
فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن احد الابوين
بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه
لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله لكنه
اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال
العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عن ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرايض وتحقيق ذلك انه ان جعل
التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل اعني الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا
بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة
حصلت لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام
الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن
الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما
طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين
يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق
عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب
التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر [illegible] بيقين اما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر
الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين لا يخفى ان
عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا
مطلقا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولهذا اجوز التيمم فيما اذا تخير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم
خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا
انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على
كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن
الماء لانه هو نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة
المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لاشترطت الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس
قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل

لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة التيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في كل منهما موجود
بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما
اذا وجد المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد
ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء
اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة
يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم
عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا
للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت
سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس
السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم
الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي وانه لا يثبت الكفارة
لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله
واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة
منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى
الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس
الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه
واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على
مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك
الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب
ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني
المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك
الحواس فيتبدى المطلوب للقلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات
الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان
يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال
عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروا هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض

من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان باصابة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باصابة نوره تدرك المعقولات فقوله نورا اي قوة شبيهة بالنور وانه بها يحصل الادراك يعني اي يصير واضحا به اي بذلك النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الانظار وترتيب المبادي الموصل الى المطالب ومعنى اضائتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها موصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه

اى صح

متعلق بيبتدا والضمير عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبين اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامل اي التفاته اليه والجهد التوجه نحي بتوفيق الله له والهامه لا بتاثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي تحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح

قوله وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل باعتبار يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالع القوى الطريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالهام الله وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم يشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان تدرك الغايب من الشاهد اي يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل الاستدلال من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا من النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بان النار محرقة النار كلها حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس قوتين احديهما مبدا الادراك وهي باعتبار تاثرها عما

طالب صح

فوقها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع المكملة اياه تاثيرا احساسيا ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب

وذكر

وذلك ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة وتسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها من جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادتها من القوة ولعل له من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعدها والمص جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية المرتبة

هو صح

ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب بحسب الاستعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمالها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبله فيطلق على نفس القوى ايضا ويعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك

في م

البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدا والضمير في اليه عائد الى حيث اي طريق

لزم ان يكون نهاية درك الحواس صح

يبتدا به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية ادراك الحواس هو ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاشكال فان المرتسم فيها اي في الباصرة مثلا صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك

هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم م

وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال
وهي قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي
خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في موضع على ما ذكر المص بها يدرك المعاني
الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصد
وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم
فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من
الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان — المشترك صح
له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على
اي نظام يريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وهو ما سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة
العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء
التشريح واستدلوا عليه بان الافة في ذلك المحل توجب الافة في فعل تلك القوة والغفلة ثم في كلام المص ليس لهذا
لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صور المحسوس ثم يحفظ ثم يرتسم
هذه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعد الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم
قوله ماذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة ايا من الطرفين يتنوع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي
صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا هو قبول صورة الانسان مثلا وصورة
الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المتنفس بها لمناسبة ما بين كل كلي
وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور في
العقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المص
وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية — عود الضمير الى حيث غير معهود في العربية
بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق
بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما سلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده
فاذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد — ادراكه صح
من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك
المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدى المطلوب للقلب
بفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان
وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم

بالاشياء

القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس

بالاشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور
الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات
البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للبدن فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر
الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات فيهيأ
لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن
نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرايط
وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لـ
لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الافاضة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية الـ
المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل
من عدم الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل تتفاوت — ترك ح
في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة
اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى
الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس
فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل
كان النور الفايض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من
النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل
القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لا ازدياد الـ
الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة
وذلك لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية
والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها
بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبعونها يظهر اثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية
باذن الله تعالى فهي يامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما يرى من المصلحة فيحصل
الكمالات قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر
في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل في درك كثير من الاحكام على تفاصيلها
مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان
للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا
صرفا

لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع
اسالعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
في الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة
وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء
بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل
فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف يكون المعارضة بينهما اجيب بان
مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب
النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان انسها بالحس والوهم ومدركاتها
اكثر قوله فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق
الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو راي الاسماعيلية في اثبات
الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشائخ حتى الشيخ ابو
منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما
عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب
هو الله بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية قوله
وان كثرت اي المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والاستدلال والتمكن من الاستدلال
اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم
بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر حقيقة السبب فينبغي ان يعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر
سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخصة بحالها قلنا ذاك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب
اذا وجد السبب المعنى او دليله لعظم خطره قوله وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه
الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو امن صح
ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا
لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية
او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بالخالق
لما يرى من الافاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي
ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار
الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب قوله فصل ثم الاهلية
يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية

فكيف صح

الوهم كيف يكون مدرك العقل

مطلب

الوجوب

الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات
الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المص الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا بالنصوص
وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق
له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق
المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك
من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله
اخرج ذرية ادم بعضهم من بعضهم على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى من لحظة ثم اماتهم بعد النفخ في الصور ويحيي الكل
بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا الى صلب ادم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن
بالغيب وحاصل كلام المص من الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه
وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما هو له
وعليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل اجيب
بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض
ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف
بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في
ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة
ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب
على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل
باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة
على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلالة والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الاية تمثيل للزوم العمل به لزوم
القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك
وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة
الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على مثل الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان
يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان
ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه
الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على

وانبا بتمام

ادم

الذمة

سا ما يقتضيه الاختيار فريضة ولا ينبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه لتحمل ما
يشق عليه جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن
وإباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة
الغضبية والشهوية وعلى هذا ليس ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين
حافظا لهما من التعدي ويجاوز الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في الآية على
ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وله ثبت شرعي اي دلالة للعقل على ذلك وله اي حاجة الى اعتبار الانتقال
في كل فرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد
فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا
المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق
غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان من سانحا السانح ما ولاك ميامنه اي عدى من مياسرك الى
ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار
اسند الطائر عاما هو سبب للخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر بمنزلة طائر يطير اليه من عش للعبد م
الغيب وكذا التقدير ولا يخفى ما في كلام المحشي من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء
الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر
المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان
القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى
اذا اراد شيئا قال له كن فهنالك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني
ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة
التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية ح
والنسب لا الوجوب عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام مع فيصير
ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه
كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص ح
وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهذا ما مر من الكتاب
قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة
على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عنده

الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها
صلة يسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا
اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ العاقل
عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من
العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله**
فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب موجه
قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان
الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق
الجبر اذا لم يخل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء
وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه
تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم او
الاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت
امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ
وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب
انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله** واما
المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع
عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم
اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض
خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله منه الايتمار واما في حق غيره
فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته وينبغي ان يجب على الصبي
ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة
الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى
العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله**
والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد
فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل
او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما
حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض

او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض
يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والاداء
حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر الا من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما لا يحتمل السقوط بعد البلوغ ولزوم الاداء صح
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر
في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مع
مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا
لا من احكامه الاصلية وقوله لما ان الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما يعرف من حكمه الاصلي الموضوعة صح
الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله
يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في
بعض الصور قوله الا يرى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما
اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللا
واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو
عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر حق صح
ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به الشرع ولم يحكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين
منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية
بحال ولا يسقط بعذر والا انه لا يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها
كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حالة الصبي صار شبهة في اسقاط القتل كالمراهقة
قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي
الا باذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة قوله ولا بمباشرته لان ولاية الولي
نظر به وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك
حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وهو صبي قوله الا القرض
اي الاقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع
الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير مليء في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب
مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار ملاءته وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى
وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر على التسبب صح
كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والصلح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى

لو باع

لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا او نفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام
رأي الولي قوله فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه
يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا آجر عينا له قوله وتوسيع طريق حصول المقصود
حيث يحصل بمباشرة الولي ومباشرته قوله وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف
ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي
وعند شمس الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي
الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما
اذا باشر خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان يعمل عمل هذا الغير كخصوصه بان يعمل هذا بنفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه بنفسه صح
قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب
في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير
كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر
لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم
جواب المص لان غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب
انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت
فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج الموسرة الحسناء
ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال معناه ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاجانب
افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في
حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ
لكمال الاهلية كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما
او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من
عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج
ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية
ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا
واشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض
والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها
ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او
آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله

لمنافاته اى لمنافات الجنون القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة
ينتفى الاهلية فينتفى وجوب الادا فينتفى نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما
اما اصلى بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فلبس
بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغما بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج
فى ايجاب القضاء الثانى انه لا ينافى اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب
الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الادا تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج فى القضاء ينعدم الوجوب
الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون
اهلا للوجوب فى الجملة والاصح فى ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه فى الوقت ورجائه بعد الوقت
هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابى يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او
الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف فى اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك
وجه التسوية بين الاصلى والطارى امران احدهما ان الاصل فى الجنون الموروث والطارى اذ السلامة عن الافات
هى الاصل فى الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارى وثانيهما ان زوال الجنون
بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارى
وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ راجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا
بساير العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلى
يكون لافة فى الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطارى قد اعترض على محل
كامل للحوق افة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد فى الصلوة يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد
معين مضبوط فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة فى الصلوة لانه وقت جنس
الصلوة وجميع الشهر فى الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم
فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا فى الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب
وصلى، اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر
اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم
والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا فى الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد
ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم ما زيادة المرتين
فى غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والاستلاء
والامتداد فى الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير فى نفسه وعند ابى يوسف فى رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا

وتخلفها

وتخلفها فى سقوط الواجبات قوله وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع فى محله ويصدر عن اهله
ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى او المولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا
لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل
بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته لو ذكر
بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام
على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما
فى الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من
الفساد لقدرة المجنون على الوطى قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا
معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالاسلام قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه
فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا
للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اى المجنون يواخذ بضمان الافعال فى الاموال
كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتبر
بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق
كما اذا ارتد الصبى العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على
ما يشير اليه قوله عليه السلام حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اى حكم العته
حكم الصبى مع العقل وذلك لان الصبى فى اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفى الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه
فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكله فى بيع مال الغير والشرى له وفى طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع
ما يوجب الزام شى يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه وشراؤه للنفس بدون
اذن الولى ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات
ولا العبادات وفى التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام
على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغى لانه لا فرق بين المعتوه والصبى العاقل فى عدم تاخير
عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك حق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب
الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير فى حق الصغير خاصة كذا فى شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان
وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها
اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا
هو النسيان فى عرف الحكماء والنسيان لا ينافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا فى حقوق العباد لانها
محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما فى
حقوق الله تعالى

فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا
واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة
من التروح الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر افطار ما بالبال او واجبا ما
على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهة النسيان غالب في تلك الحالة
لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله ومنها النوم لما كان عجزا من الادراكات اي الاحساسات
الظاهرة او الحواس الباطنة لا تسكن في النوم ومن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار خلاف الحركات الطبيعية
كالنفس وطويها اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير
نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس
كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن
الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظه عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نايما عن الصلوة قوله وابطل
اي النوم عبارات النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة
والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يصدق
ولا يكذب قوله فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النايم ينوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النايم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل حكم النايم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان
عامة المتاخرين على ان قهقهة النايم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين
النوم واليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان
له ان يتوضأ ويبني على صلاته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
في النوم خلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس لان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس
العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النايم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث من القلب قوة تسري
بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فيثير في كل عضو قوة يليق بها ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة
ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او
ارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية
ومنها ما هو مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت
في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا
للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عم ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم
حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان الاستراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد

يضعف م

كان صح

القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى او حاجبوانيا وقد اعتمدت عليه صح

تعلق صح

في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه
ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فانه شيء تصاعد لطيف سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه
ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز
البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على
صلوته لان النص في جواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق معناه في اللغة الضعف ومنه رقة
القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي اي ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة
والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
الله والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله بان جعلهم عبيد عبيده
متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع
جعل الرقيق ملكا للغير نظرا الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله ومنها الرق
لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي
وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق
بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نم
امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الحرمة في البعض ويعمل العبد لنفسه
في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية
فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون
الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قايل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا
فانه قد اجتمع ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القايلون بعدم تجزي العتق
في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم
لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر من تعلق الفعل المتعدي بمفعوله
واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على
جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل
فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض
لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في
الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك
بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو
متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق

كلام زفر

بمعنى م

من م

الاعتاق م

انما ثبت جزاء الكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق
وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما يبقى شيء من المسكة فان قيل فهي ازالة ملك الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس
للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق
جزاء على الكفر فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا
واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي
الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض
الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق
بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان
السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله
فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا
فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية والمالية ينبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس
المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل
ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيل المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا
وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب
التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيره بطريق الاولى لان
في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك **قوله** ولا يبطل اي
الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه
يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود
والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم صحة لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار
بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن
وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في
حق القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين احدهما على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح
لمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل
والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال
بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حال البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره
ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي

يعني

يعني ان الرق مبني عن العجز والذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والولاية اما
الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون ساير الحيوانات واما الحل والسكن والولد
والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد
النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية
السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم
الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى
الدين الكسب الموجود فيه وان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى
كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه
بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى
ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد
والشبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق
المولى **قوله** وينتصف الحل لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوفر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة
في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حل القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا الحل تعظيم لملك
النكاح في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا
في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لا يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل
نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود ودفعا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي في تنصيف
الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل
المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد
انقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد
الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق
واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدد رعاية جانب المملوكية لا المالكية
ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى
فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما
لاتساع المالكية فان مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع
من مالكية الرقيق فيلزم الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق
الامة تحت الحر

تنتقض

فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبرت من حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع
الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة حسب
اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه
ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة **قوله** وكما كان احد الملكين
يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته
بشرط ان ينقص من دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق
جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب
فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة
(في الهامش: من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات صح)
جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان الـ
النفسية انما هو باعتبار خطر فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها
(في الهامش: ما وذلك بالمالكية صح)
بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد
فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا النقصان في مالكية العبد ولم يثبت
فيه مالكية المال بالكلية حتى تناسب تنصف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد
وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم
لانه قد اعتبر الشرع في اقل ما يستوي به على الحرة استمتاعا وهو المهر واقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن
وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد
شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به الخطر الحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال
(في الهامش: عاله)
رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ المراد الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه
بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فقطعنا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص
بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يمكن في حاله الا نقصان ما اقل
من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل
اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح
والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب
عن الاول ان تنصف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان
باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني عن الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره
الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني عن المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف
والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لان الحكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب

النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصف عدد الزوجات ليس لنقصان
المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر
هو نقصان الحل ثم ما ذكر من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا
في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا
فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما استنقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم
احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية
فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية
(في الهامش: للحر صح)
باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل
كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو
ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان
بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق
وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة
دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال
يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان
الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء
على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان
الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام ولا يقبل الاذن التوقيت لانه
(في الهامش: او الخاص صح)
اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكساب
يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع
الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد
بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاضاعة عن
ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد
وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود
طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول
فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان وتجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب
والاستيجاب ولذا خاطب بحقوق الله ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان
يشتري
(في الهامش: لا للملك المولى ذمة الرقيق)

شيا على ان الثمن في ذمته واما اقوال على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر
على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا
للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو
المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست
بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة
المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف وسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك
الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد
ما وقع الملك له استحق المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى
الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع تملك المولى في كسبه وهذا معنى ما
ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت
له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه
يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكر المص من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيا يقع الملك للمولى
كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكر المص ان
الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسايل مرض المولى وعامة مسايل الماذون متى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما
يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به
والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل
وانما قال عامة مسايل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من
الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم
الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسايل مرض المولى وعامة مسايل الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه
كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون
تعجيز نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة
نوعان مؤثمة تعتمد على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي
بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى
الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي القصاص ينبئ عن المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات
البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني
من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ
له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عم يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا اطلاق

هذا معنى ما ذكر في الهداية

العصمة نوعان

يوجب الاثم صح

تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي
الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك
لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس
ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون
فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان
مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في ساير اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من
الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا
لانه غير محجور عن الاكتساب وما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصيب الغنيمة
يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال وقبله حتى يكون الامان
اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعد
قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان
يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه او
كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة
العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما
وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان
افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية خطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة
ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس
وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل
في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا
عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلها
احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة
البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم
على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى
لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب
ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذكره في فصل الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** ستنزا

الاهلية صح

الى اول اى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل
بضعف القوى وترادف الالام قوله ومالا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغرماء بان يعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له وليعلم كلاهما متعلق
بقوله جوز الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك
نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا
اى استيثارا من الموصى على نفسه على الورثة بالقليل علة لتقييده بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة الاجنبى
على الاقارب باعتبار ضيغه له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل بان يبيع يعنى لو باع من احد الورثة
عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لا سترداد
العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم
الاخلال بثلثى المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين
قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على
انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما
تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال اخر بخلاف
الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولا ان ياخذ التركة ويعطى الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان
المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت هو اخر
العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة
عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما
تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق
بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به او لا بطريق
الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضى
به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء كان له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية
والمظالم او يستحق من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصى وهذا جملة ما فصله في الكتاب قوله
وان كان دينا لا يبقى لمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف
الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل يقوى الذمة
لان المال محل الاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومهيئة لتوجه المطالبة
واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابى حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام

وعندهما

٢٠٧

وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت
حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان
المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روى ان النبى عليه السلام اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين
فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال على او ابو قتادة هما على يا رسول الله فصلى عليه
والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة اذ لا اقرار
اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى
الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال والذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح
من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت
المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كون
تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقى وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون
والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحو ذلك من الصور صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اى
لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب
الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا ليقطع عنه اثر الكفر باقيا عليه
اثر الحيوة الحرية او لا اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكمى فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت
المولى بل بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم
ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذا كان
المكاتب عبدا ما بقى عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة
والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى له وان جعل الحرية مستندة الى اخر اجزاء الحيوة
على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز
الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر
العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة
حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا
وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان
كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله ويثبت الارث اى ولانه يبقى ما ينقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع
اقاربه باموالهم بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذى
هو سبب حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التى تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبتت

للخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا
من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات مقر الخلافة في ملكه للموصى له منوما ملي
الوارث فاعتبر الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لايمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق
بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا يتبين
ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس
استخلافا اذ لايلزم منه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان
الحق ان كان مما لايحتمل الفسخ كالعتق لحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال
الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان
كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام
الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل
بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا
يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص والجناية
وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا
من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص
حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة
كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق
وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب
الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من
اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة
خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة
ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت
في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه وهو المال
موروث اجماعا فلا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لغرض معلوم ملحوظ لحاجة — فالخلف صح
الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا
ارتفعت الضرورة فصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل
من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي تكون بكسب العباد ومدخل فيها
بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم

به كالسكر

الكافر من الجحود عما لا لكا بعد وضوح الدليل وعن هذا قيل اي سؤال القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي انجحد ام تقر فيما يهما اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل كتفسير حقق

به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من
شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم — الجهل المركب والبسيط
الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح
شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة اي ترفع عن — المكابرة
الانقياد للحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف
الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا
قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة — النظر صح
وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر
بالاذعان والقبول ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا — قوله صح
الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وهو
وقوله وجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على
ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا
ان يجتمع الزوجان على الترافع ثم يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها
عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب
وانما وقع ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم
تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا لتكليف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما
يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربها لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها — الضمان صح
ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقويم المال واحصان النفس ايضا من باب
العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** والكلام الربوا وقد نهوا عنه
من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون
صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم ما كان شايعا
من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافعا كنكاح المحارم في دين
المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم
بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد
بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق لا يكون دافعا اصلا فالحاصل — فانه صح
ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم ولم يثبت كونه سببا

للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع
قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريرها
ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج
المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه
فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى انزاعها في زيادة
الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم
بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وعنادا يعني ان المال في نفسه اي قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيف الى
مثل م
القيمة قوله كجهل صاحب الهوى كجهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه مرئيا في الجنة بالابصار
وكونه خالقا للشرور والقبائح ولجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق
في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون
جهل الكافر لان صاحب الهوى مأول للقران اعني يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على ما
وفق معتقده لا انه يخالفه ورائظهره مثل الكافر وفي عبارته فخر الاسلام انه متأول بالقران اي متمسك به صارفا
اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما الزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القران
الباغي
ونبوة محمد عليه الصلوات قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان
كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذر حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يواخذ بضمان ما اتلف
ط
من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم
لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيعمل السقوط بخلاف الاثم فان
المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيواخذ
بالضمان ووجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية //
ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب
بطريق الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا
اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا
لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من
الشبهة وولاية منا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد لان
انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد جعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان
وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق او انا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا قوله ولما كان الدار واحدة يعني ان
تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة

وذلك

وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد
الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف
الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة
الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ~~ولو قلنا بالملك والضمان جعلنا اتحاد~~
كان م
~~الدار بمنزلة الاختلاف~~ ولو قلنا بالملك والضمان تناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول
بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب
قلنا الملك لم يثبت ابتداء بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
هو م
يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله والغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب
المشهور م
كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة والاجماع فيكون
مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهور لان مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان
الكتاب ايضا كذلك كما في الفتح انما تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة
واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد هنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة
وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك

التسمية عمدا عند ذكره تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المومن ذاكر بقلبه
للتسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله تعالى في قلب كل مومن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا
بما روي ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء في الاجتهاد الا ان
نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله
عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى او فسقا فان الفسق هو
ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة
المحضة في رجلين ورجل وامراتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة من شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة
١٤ اصوفوليهم
السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رح في مسئلة القسامة
وهو ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او على جماعة من انه ظهر لوث اي علامة تغلب
على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء واما
في صورة العمد ففي القول الجديد يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم
لاولياء المقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام
المص في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا حاجة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع
ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
انتهى

وبان المالية نقيض وارتفاعها بالولاف مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بلا
بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر اورد مسئلتين اوليهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء
اي بني عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان العصر المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك
لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله فاذا عفى احد الوليين واقتص الآخر جاهلا بالعفو او بان عفو احد
الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة
من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد والتفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل
الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب الدية وما ثبت القصاص
فالظاهر بقائه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد قوله او
من الكفارة يعني كفارة الصوم متى رأى بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد
الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه
الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر
الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس
اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوج مال
الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكها وان ملك الاصل ملك للابن او حلال له فهذا شبهة الاشتباه
اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب
ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد الدليل الشرعي
النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان
الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه
شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام
فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث المكث
في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا قوله
وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين
امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال
ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا بالبلدان
لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد

من الكفو

من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو
زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد
نقلا عن المحيط انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية
اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقريره القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم
في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الايراد الاعتراض
بان البكر قبل البلوغ لم تكلف الشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء ثمة اي في نسخ البكر بعد البلوغ
لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وهو هم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا
بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس المختار لانه لدفع زيادة الملك
ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك ولا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج
يثبت زيادة حق عليها للاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع حق المرأة قصدا وابطال المال ضمنا وفي حق الزوج زيادة
الملك اصلا والاستيفاء ضمنا قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء
دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان
الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير
العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل
والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا
كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق
بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام
الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي فيه الزبيب
ليخرج اليه حلاوته وان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه
في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج
فاكله يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد الخطاب
اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل
صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمأمور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة
بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب
فقوله تعالى غير محلي الصيد نصب على الحال اعني قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند
كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقربوا الصلوة حالة السكر

المكث

الغذاء والدواء

المثلث

اذا اشتد يحل المثلث كثر انقلاب

فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاداء فالسكر
من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة
السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وتصح
عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وساير التصرفات
سواء شرب مكرها او طايعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر
لا يفوت الاقدر فلهم الخطاب سبب هو معصية فيجعل حكم الموجود زجراله ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم دا
ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اى السكران
يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم فى حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه
ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق
الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف
فى حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما فى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما فى
المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف فى اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر
يوجب الحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره فى الصحو قلت السكر
قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها واضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة
او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة رحمه الله فى حق يعنى ح
وجوب الحد السكر يعنى زوال العقل بحيث لا يميز من الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان
وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا
يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسره فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد
بالشئ ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن
وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصى كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية
او النوعى كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلى والشرعى فان العقل يحكم بان
الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمص اوضح المقصود وفسر الهزل بعدم ارادة المعنى
الحقيقى ولا المجازى باللفظ ودخل فى ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها او يلزم
معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا ينافى كونه يعنى لا يجب ان يجرى المواضعة فى نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة
وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب
فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره و

بثبوت صح
ورضاه لكنه لا يختار الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره
على الشئ مثلا يختار ذكره ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله لا يرضى
لعباده الكفر **قوله** وهى اى التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث
حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان للواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل
الفسخ او لا الاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير
الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليهما او على ان لم يحضرهما شئ
وامّا ان لا يتفقا على شئ من ذلك وح اما ان يدعى الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء احدهما ح
والاخر عدم حضور شئ واحكام الاقسام بعضها مشروح فى الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه
قوله لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكره فانه
يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا **قوله** فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة
احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة
شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما لهما الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون
الثلثة اعتبارا بالليالى **قوله** عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما
شرع للملك والحجر هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة
الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون
الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة
واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح
ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى
بالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل
ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شئ من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا
لم يحضرهما شئ فانه عند ابى حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام
فى الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما
على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين
اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما
واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى

احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناء احدهما مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه
مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة
يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من
ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية
بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا
على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر
قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة
السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم
بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه
اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها
وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع
لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كالالف في صورة البيع بالفين والمواضعة على
ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد
فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم
اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية فالحاصل
ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا خرج
الجواب عما يقال انهما قصدا ذكر الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا
على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما
ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره
الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه
ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة
كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر
فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما لا يحتمل النقض عطف على قوله
اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ
والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون الشرط وذكرا ولا والاول اما ان يكون المال تبعا او

مقصودا

او مقصودا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون
لاثبات الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل
وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم
من الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل
والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل
يعني اذا وقعت المناكحة بالمواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان
على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة
فاللازم الالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في
النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا تبعا بالنسبة الى المبيع
الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته وبدون ذكره ينتفي البيع بالثمن
يعني انه يجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما
المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل
بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل
اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع
عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع
فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان
لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان
المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف
المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله ومنه
اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل
او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم
وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف
في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال واما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل
بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل
لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع

والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا
المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة
الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف
كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق
لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه
مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت
تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا
لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لان امكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة يتعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة طلب الشفعة ثلاثة اما ان يكون
طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول
اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل
قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم
من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء
بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل
بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة
كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه
كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي
ذلك ويدل على عدمه كما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه
حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا
بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اي الهازل
بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه
لعدم الرضا بالحكم قوله ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد قوله ومنها اي
من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا
وعلى هذا تفسير محمد الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب

اتباعه

اتباعه وفسره المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي
فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى
عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف
اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس التفريق قوله واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها
يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي
ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى
ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ابتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح
منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة
فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع
اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال
ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد
تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق
لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب
وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له
بمنع الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات
والا ابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للمولى في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل
وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر
دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة
عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المص فانه وان كان حذاقة واحتيالا
في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار وقوله دخل في سوق
النخاسين لنظام زايلة والمكابرة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام
الرجل ويقال طرقوا اطرقوا وذلك عادة الكبار والتمرقة وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير
يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اي فنون الحيل والتزوير والعلوم التي من جملتها الفقه الذي به
يعرف هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه
لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في المستحدثات الطاحونة
للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من
هذا القبيل

بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كالحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعن ابي حنيفة
لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتميز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله به مكابرة
وترك للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباداته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات
التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما تمسكاته
فالجواب عن الاول ان عدم عمله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن صرفه في حقوق الله سبحانه وتعالى
لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له في دينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على
وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص
حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن
الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما
ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة
وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة بعد بدر ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم
معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء
خلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما يمتاز الانسان عن ساير انواع الحيوان ففيه ضرر
عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهايم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام
لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والیق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب
الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور
في مثل الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي مثل الصورة يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور
نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام
في قيمته للبايع وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب
في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمنع
المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي
لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد
بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا
من التلجية يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء
والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا
لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله عليه السلام ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله

وتاويب صح

قوله

بقضاء

بقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان
يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر لامر خاص قال وهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة ان
في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون
مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط
ان معنى الجئ اليك داري اجعلك ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل
معناه انا ملجأ مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة **قوله** على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء
يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر وهو
خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد سير عيد ثلثة ايام
ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة
فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا انه في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر والفجر
سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عايشة رضي الله عنها وقال فرضت الصلوة كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين
بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع
الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو
في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخريين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما تكونان فرضا
اذا نوى الاتمام ولا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما يشرع فيما يكون للعبد فيه
تيسير كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا اليسر في الكمال فلا فايدة في التخيير وقد سبق ذكره في بحث الرخصة **قوله** ولما
كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يصبح
قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع
انه لا يلحقه العذر وبعد الشروع علم لحوق العذر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع العذر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل موهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك ولفظ فخر
الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر وافتى في حقه وضبط المسايل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قايما في
اول اليوم او لا فان كان قايما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قايما بل انما طرى في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع
فيه فان مضى عليه فذلك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز
الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض
يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب

كذا صح

الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة اى استدل الشافعي على عدم
كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا ينال بالمعصية ويجعل السفر معدوما
في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج عن الامام ولا عاد
اى ظالم للمسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم في سائر الرخص بالقياس او
بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا
لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي والآبق المقيم وقد
يكون السفر منه وبا فينقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل
عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببية الحكم
مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة
ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة
فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف
السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اى اكل حال كونه غير باغ ولا عاد
فيجب ان يعتبر البغي والعداء في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اى غير متجاوز في الاكل قدر
الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك
او غير متلذذ ولا متردد او غير باغ على مضطر اخر ولا متجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا
من غير ان يقصد قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل
وهذا مراد من قال بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فايدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي
بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** وصلح
مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل
بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح
فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء
المحل دون الفعل بدليل انه يتعدد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء
لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل بالا **قوله** اذ لا ينفك اى الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك

كذا ذكر في ح

اى فمن اضطر ح

انه فعل يصدر ح

التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا
لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اى طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند
الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله
لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق
النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة
لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا
يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه
لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد
في النائم ووجود الرضى في غيره لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا
ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء
يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن
الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة
والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك
بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ
بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضاء فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء
منك بكذا وقبل المخاطب وصدقه في ان البيع انما هو على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار
لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة **قوله**
واما الذي من غيره اى القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل
الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل
يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار اخر وقد لا يفسده بان يبقى
الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد الجانبين
على الاخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر
الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل
من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب والخطاب
بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام ولهذا ذكر بآثار الخطاب
حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى
كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح

مما ح

ص ح

ولا بين الاجر والتمكن والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل
لم ياثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه
ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه ياثم فهو
معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص
له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما
قبل الاضطرار الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانه لا يسقط قبل
الاكراه بحال ولا الاختيار اى الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له
ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل الشافعي اى القاعدة التي
تقرر ما الشافعي في باب الاكراه اما ان حرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم
عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عم اتركوهم وما
يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم
عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد
القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق
والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون رضاه واختياره ثم اذا قطع الحكم عن
الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اى كالمكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل
الفعل كالاكراه على الاقرار وساير الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره
على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين قوله و
وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع
الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا
واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عند اى عند الشافعي سواء
لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة لا تواسعه الاكراه ان يخوف بعقوبة
تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه
ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل
الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان
فاسدا كالبيع والاجارة وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالذي كان
مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم

قوله صح

عنوان الاكراه صح

على

على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه
الملجي ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب
حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل
يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة
ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول عم المرسل فهو مجاز اذ المعنى
بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير
لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه تجعل غيره
آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا وكل غيره
يجعل فاعلا تقديرا واعتبار الحلال للحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح
ان يجعل الفاعل آلة قوله فلا ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط
في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار
الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في
السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ
في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المص بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب
والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به
وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان
من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ
والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا
يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل اثرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة
ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى
قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ
لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل اى الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة ما
بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق
لانه لم يتوقف على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضى وهو لم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اى
ان يتحد محلهما بان تكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع صحة

الرسول الكلام صح

على الرضى وهم

ويلزمها المال لانها التزمت المال لحاجتها بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح
التعليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال
والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول
ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة
خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيوقف
وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان
الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم للحكم
دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب
فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في بالمنع م
الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع
في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت
الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن
يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع بحيث لا يمنع لزوم المتبوع لا يمنع لزوم
التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا **قوله** وان كان تراي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد
فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله مضافا الى محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه
بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوع فينتفي النفاذ والتقطع حد
الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى راي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير
كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب
وانما يوجب للحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو
دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في الكون
ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل
فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** والافعال منها
ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى
لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار
فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير
فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه عليه كان العقر

على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل
ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل موضعه
الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة
عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا
فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات
الفعل وقد يستلزمه والاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام
الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون
في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل
ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل
فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة
هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده
واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من
الجزاء والثاني وهو ما يكون بتبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على
بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل
في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري
يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين
ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في
التسليم من حيث انه اتمام للعقد لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام
واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك
لكن لو فرض بطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه و
وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والطرف
وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زايد على نفس الفعل **قوله** والاعتاق
وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل
آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة

ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كونه آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال يصير
ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة
العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير
من وجب عليه الضمان كما في الرجوع من الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب
قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية
كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه
بعض المشايخ ثم من حيث الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة تجب على الحامل ابتداء
فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه
على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف
لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة
جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند ابي حنيفة ومحمد
القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحيوة
يقتضيه الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل الفاعل
لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه فعل القلب ولا يتصور القصد
بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضنا آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية ح تكون على دين
الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل
اما الحامل فلقصد قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على
من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير
جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله
لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والمحرمات انواع لما ذكر
حكم الافعال المكره عليها في انها مما تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي
لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالمحرمات اما ان يحتمل الرخصة
او لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط او لا
والكل من هذه الاقسام حكم يبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة والمرأة
متمكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس
فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير

فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير

لم يحل

لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير
حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق غيره
فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنا قيل اما
من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على
المرأة لعجزها من ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب
نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح
المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثني عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة
فيها فيبقى الاباحة الاصلية حينئذ والاكراه الملجئ لخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان
اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو
امتنع المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون
آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب
الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل
السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او
في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة
وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان
اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط حالا وذلك
لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما
ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولما
والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة مما هو سوا مؤقت للوجوب مؤبدة
لا يسقط حالا لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى ومحتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك
من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة
مؤبدة وهي في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فيترخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه
الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة ثم في كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد
بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله
وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى او الاخر مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء
كلمة الكفر وحق الله هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله
فان حرمة الزنا فيها حق الله تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل
الرخصة

قوله وليحد هو اى يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة
حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه
لان كل منزجر الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء الشهوة وانتشار الآلة
لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله
اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة مثل في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه
حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها
متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني اتلاف مال المسلم لا تسقط الا لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة — ان حرمته صح
حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون
اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر عن القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع
عن ترك الفرايض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك
فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط
لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكم حكم
اخوته بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا ان في قوله المراد — يظهر صح
باخوته حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين
السابقين انما هو صفة للحقوق لا صفة للحرمة نفسها وذكر كالايمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن
نفس الصلاة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ووجب الضمان اي يجب على من اكره غيره
على اتلاف مال المسلم او نفسه بنسبته الى الحامل وجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما
للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك
طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق تبييضه يوم
الاثنين والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بيان
البيان واسان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرايد ورقم ما سمحت
من الفوايد وضبط ما ركبت مطايا الفكر في ظلماء الهواجر
واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر ووقعت
في بغيته جيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح
يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه العظام
ومنحه الجسام والصلاة على نبيه محمد واله
واصحابه البررة الكرام الحمد لله رب العالمين
والله اعلم

[illegible] سبع

رحم الله امرا نظر فيه [illegible]

الكراهة ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان يبتذل ويجعل صاحبه صيانة لنفس او طرفه لكن اتلاف مال المسلم صح

ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه ولا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم بما سبق ان في صحة الاكراه على اتلاف مال المسلم صح

التاسع صح





قوله بالجنس للغرض اعتبار الجنس التخفيف لجنس الطوف الذي هو الغرض اعتبار الجنس الطهارة
الذي هو التخفيف واعلم ان في بعض امثلة المتن نظرا اما الطوف فلان المراد بالجنس هنا الجنس القريب
والغرض ليست جنسا قريبا للطوف واما السكر والصغر فلما ذكر في المتن انه تركب بعض الاربعة مع البعض
والسكر والصغر من اقسام المركبات على ما ياتي وقد اورد مثالين مع قطع النظر عن التركيب ثم من اهم المهمات
معرفة الجنس القريب والبعيد والابعد فاقول عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة للحكم
فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والعذر ثم ذكر الوصف عام يتنوع الى عجز ناش من محل الفعل او من
الفاعل او من امر خارج عنهما فالناشي عن المحل اما ان يكون حقيقيا او حكميا اي شرعيا والحقيقي اما عن الاتيان
بما يحتاج اليه حقيقة كما لم يجد لها ما يحتاج اليه لبقاء حيوته فهذا معزول عن احكام الشرع واما عن الابتداء بما — اذا لم
يحتاج اليه شرعا كما اذا لم يجد ما يتوضأ به فحكمه دفع ذكر الاحتياج الشرعي بان لا يجب استعمال الماء عند العجز اما باستخلاف
غيره كالتيمم او بغير ذلك والشرعي اما عن الاتيان بما يحتاج اليه حقيقة كما اذا وجد ماء يتعلق به حق الغير وهو
محتاج الى تناوله اما دايما كسور الطوافين او في بعض الاوقات كالميتة في المخمصة وحكمه دفع العجز برفع الحرمة
دايما في الاول وغير دايم في الثاني او عن الاتيان بما يحتاج اليه شرعا كما اذا وجد ماء نجسا يحتاج الى ان يتوضأ به
اما دايما كما في السور المذكور فحكمه رفع العجز برفع النجاسة او غير دايم فحكمه رفع العجز لكن لا برفع النجاسة بل
بالاستخلاف والناشي من الفاعل اما اختياري كالسفر وقد عرفت احكامه واما اضطراري ومن احكامه التخفيف
في العبادات البدنية وهو اما لخلل في الاعضاء الظاهرة كالمرض وقد عرفت احكامه او لخلل في العقل كالعته
او لعدمه كالصبي غير العاقل والمجنون وقد عرفت احكامهما ومنها ثبوت الولاية والناشي لامر خارج عنهما
كعدم المال وحكمه عدم وجوب العبادات المالية فعلم ان عجز الصبي غير العاقل وعجز المجنون نوعان جنسهما
القريب العجز بسبب عدم العقل ثم جنسهما البعيد العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
ثم العجز الناشي عن الفاعل من غير اختيار ثم العجز الناشي عن الفاعل ثم مطلق العجز هذا انموذج يهدي بك
الى معرفة الاجناس القريبة والبعيدة للاوصاف واما الاحكام فقد عرفت الاجناس والانواع في تقسيم الحكم
ثم ذكرنا ان في بعض امثلة المتن نظرا يورد امثلة اخرى ما اعتبار النوع في النوع هو ان لا عبادة على من لا عقل له
لان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية والجنس في النوع كقبلة الصايم والنوع في الجنس نحو لا زكوة
على من لا عقل له لان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية والجنس في الجنس نحو لا زكوة على الصبي
لتاثير الوصف المذكور في الحكم المذكور من المعمول من املائه رحمه الله قوله والتاثير عندنا
اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي يثبت بنص او اجماع عليه الوصف او عليه جنسه في نوع ذلك الحكم او جنسه
فالمراد بالوصف الوصف المعين الذي جعل علة والمراد بالحكم الحكم المعين المطلوب بالقياس وليس المراد
مطلق الوصف او الحكم اذ لو كان كذا لا انتفى فرق بين علية السكر في الحرمة والغرض للتخفيف لان كل واحد

من الاوصاف نوع لمطلق الوصف وكل واحد من الاحكام نوع لمطلق الحكم فالحاصل ان الوصف المعين الذي
يجعل علة انما يكون مؤثرا ان لو ثبت بالنص او الاجماع عليته للحكم المطلوب كالسكر للحرمة فهذا اعتبار النوع
في النوع اي عليته فذكر الوصف لذلك النوع من الحكم او يثبت عليته جنس فذكر الوصف لذلك النوع من الحكم والمراد
لجنس فذلك الوصف وصف يكون اعم من ذلك الوصف كقبلة الصايم فان جنس فذلك الوصف وهو عدم دخول
شيء في الباطن علة لذلك النوع من الحكم وهو عدم فساد الوصف او يثبت عليته فذلك النوع من الوصف لجنس
ذلك الحكم كالصغر وانه علة لجنس ولاية النكاح وهو مطلق الولاية او يثبت عليته جنسه في جنسه كالطوف
فان جنسه وهو الضرورة علة لجنس الحكم المطلوب والحكم المطلوب الطهارة وجنسه التخفيف فعلم ان
اضافة النوع الى ضمير الوصف اي الوصف المعين المطلوب عليته والى ضمير الحكم اي الحكم المطلق اضافة
بمعنى من على ان من تكون للبيان كعالم الفقه اي العلم الذي هو الفقه فيصير اعتبار نوع الوصف في
نوع الحكم اعتبار السكر في الحرمة واطلق النوع عليه لانه نوع من انواع مطلق الوصف ثم بين فذكر النوع
بالمضاف اليه وهو الوصف المعين اعني السكر مثلا وهكذا في الحكم وانما قال اعتبار نوعه في نوعه ولم يقل
اعتبار ذلك الوصف في ذلك الحكم لان الموجود في المقيس عليه وهو الخمر مثلا السكر المخصوص والحرمة المخصوصة
اعني الماهية النوعية مع الخصوصية فلو قال التاثير اعتبار الشرع ذلك الوصف في ذلك الحكم اوهم ان للخصوصية
مدخلا في الاعتبار اي في العلية فاحترز عن هذا وقال اعتبار ذلك في ذلك النوع واما جنس الوصف وجنس الحكم
فالمراد بهما الوصف الاعم من ذلك الحكم فاضافة الجنس اليهما بمعنى اللام   من املائه رحمه الله

ص العلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان كان التعين خارجيا فعلم الشخص والا فعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس ش ذكر المصنف افتتا[illegible]
الجزئي العلم وعرفه بانه ما وضع لمعين لا يتناول غيره فخرج بالمعين النكرات وبقوله لا يتناول غيره بقية المعارف فان الضمير صالح لكل متكلم ومخاطب وغائب و[illegible]

[illegible]